Ph. U.
425

Phil. Un. Ritter
425^k -4,a
VI/24

<36609610470012

<36609610470012

Bayer. Staatsbibliothek

Zusätze und Verbesserungen

zu

den vier ersten Theilen

der

Geschichte der Philosophie

erster Ausgabe

von

Dr. Heinrich Ritter.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes
1838.

41. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Den Besitzern der ersten Ausgabe des auf dem Titel benannten Werkes wird es lieb sein das Wichtigste, wodurch die neüe Ausgabe gewonnen hat, in vorliegender Sammlung zusammengestellt zu finden. Natürlich kann nicht alles von gleicher Bedeutung sein. Für die Auswahl des Bedeutendern war es schwer ein Princip zu finden und festzuhalten; aber eben so unstatthaft würde es auch gewesen sein, jede unbedeutende Veränderung aufzuführen.

Bayerische Staats-Bibliothek München

Zum ersten Bande.

Perser und Chinesen.

S. 49 ff. Anm. Hier sind mehrmals die heiligen Schriften der Perser, welche Anquetil du Perron in der Uebersetzung bekannt gemacht hat, mit dem Namen Zend-Avesta bezeichnet worden, welches nicht genau ist, da der Bun-Dehesch, obgleich er für eine Uebersetzung alter Zend-Schriften gehalten wird, doch nicht zum Zend-Avesta gehört.

S. 52. Anm. 1. Die Annahme Rask's ist nicht so unwahrscheinlich, als ich früher meinte.

S. 56. Anm. 1. Setze zu: Dies kann natürlich nur in streng wissenschaftlichem Sinn gelten. Meinungen, welche nach einem wissenschaftlichen Charakter streben, scheinen am meisten in der Schule des Lao-tseu bei den Tao-sse vorzukommen; aber diese Schule wird auch für sehr ausschweifend in ihren Meinungen gehalten. Bis jetzt ist wenig Sicheres über sie in Europa bekannt. S. Abel-Remusat mélanges asiatiques I, p. 88 sqq.

S. 57. Anm. 1. Ueber das angeführte Werk Windischmann's vergl. Neumann im Hermes 32 Bd. 2 Heft. Neumann behauptet die Geschichte der chinesischen Philosophie beginne erst unter den Song zwischen 954 und 1279 nach Chr. Die kanonischen Bücher (die King) enthielten so wenig ein philosophisches System, als die

5 Bücher Mosis, welches letztere wir unterschreiben müssen. S. S. 345. Wie schwierig übrigens Untersuchungen dieser Art sind, selbst für Kenner der chinesischen Sprache, darüber s. Klaproth's Recension von Pauthier mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao etc. in nouv. journ. asiat. tom. 7. p. 465 sqq.

Inder.

S. 58. Anm. 1. Setze hinzu: Indische Werke, welche Ansprüche auf einen historischen Charakter machen, wie die Chronik von Kaschmir und die Geschichtswerke von Ceylan, bestätigen das Gesagte.

S. 59. Z. 14. — S. 68. Z. 7. ist in der neuen Ausgabe gestrichen, dafür aber Folgendes eingerückt worden: Geschichtliche Untersuchungen über Zeitverhältnisse können einen doppelten Zweck haben, theils einen völker=, theils einen weltgeschichtlichen. Sehen wir uns nach dem letztern, wie billig, zuerst um, so helfen die gewöhnlichen Berufungen auf die Alterthümlichkeit des indischen Wesens uns nicht weiter. Denn wenn auch der Charakter der Indischen Sprache, welcher den stärksten Beweis abgiebt, entschiedene Zeichen enthalten sollte, daß in ihr der gemeinschaftliche Grund der sogenannten indogermanischen Sprachen klarer hervortritt, als in der griechischen und in andern Sprachen desselben Stammes, so geht doch daraus noch keineswegs hervor, daß ihre schriftlichen Denkmale ein höheres Alter hätten, als die älteste Litteratur bei andern Völkern, denn auf jeden Fall haben doch alle diese Litteraturen später sich ausgebildet, als die Trennung der Sprachen erfolgt ist. Die meisten Werke der Inder, welche uns erhalten worden, sind ohne Zweifel jünger als selbst die Blüthe der griechischen Litteratur, und den Zeitraum zu bestimmen, welcher zwischen den spätern

indischen Werken und den ältesten Schriften dieser Sprache liegen möchte, scheint bei den bisherigen Hülfsmitteln unmöglich zu sein, da nur zwischen den alleraltesten Schriften und der neuern Litteratur eine bemerkliche Verschiedenheit der Sprache sich findet und alles wohl erwogen überhaupt kein Maaß sich angeben läßt, in wie kurzer oder wie langer Zeit eine Veränderung der Sprache vorgehen könne, wenn man die Geschichte eines Volkes nicht aus andern Angaben kennt. Etwas anderes würde es sein, wenn aus den astronomischen Angaben, welche in indischen Schriften sich finden, über das Zeitalter ihrer Abfassung etwas mit Sicherheit erschlossen werden könnte; aber wenn wir auch das hohe Alterthum der indischen Astronomie zugeben, so waren doch diese Anfänge der Wissenschaft gewiß nicht genau genug, um eine Grundlage sicherer Schlüsse abzugeben [1]). Wenn wir daher auch geneigt sind einen welthistorischen Einfluß der ältesten indischen Entwicklung anzunehmen, so liegt dieser doch außer dem Bereiche der Geschichte, welche wir zu erforschen vermögen und geht vielleicht in die Zeiten zurück, in welchen die Scheidung der Völker und der Sprachen eben nur im Beginnen war. In die uns einigermaßen zugängliche Geschichte anderer Völker scheinen die Inder erst eingegriffen zu haben durch die buddhistische Religion, wärend die ältere brahmanische Religion die Absonderung des indischen Volkes und seiner Kasten zu ihrer Grundlage hatte und daher nicht geeignet sein mochte einen weiten Einfluß zu gewinnen. Daher läßt sich auch eine Sicherstellung der indischen Zeitrechnung durch Vergleichung mit den Zeitrechnungen anderer Völker nicht vor der Entstehung der buddhistischen Lehre erwar-

warten, wenn man aber den Zeitpunkt dieser feststellen könnte, so würde dies für die weltgeschichtliche Würdigung der indischen Zustände von der größesten Wichtigkeit sein. Nicht gern möchten wir nun die Hoffnung aufgeben, daß hierüber noch einmal etwas Sicheres sich finden ließe; was aber bisher gefunden worden, bietet freilich kein brauchbares Ergebniß, wenn es nicht etwa dies sein sollte, daß wir nicht hoffen dürfen mit einiger geschichtlichen Sicherheit in ein hohes Alterthum der indischen Dinge vordringen zu können. Denn wenn man einigen vereinzelten und abentheuerlichen Angaben den Glauben versagt gegen zusammenhängende Ueberlieferungen, so hat man nur zu wählen zwischen der Annahme, daß der Buddha Gautama oder Sakyamuni, welcher als Urheber der buddhistischen Sekte angesehn werden muß, im 11 oder im 6 Jahrh. v. Chr. gelebt habe [2]). Es muß hieraus erhellen, daß die welthistorische Bedeutung des indischen Volks, so weit sie geschichtlich nachgewiesen werden kann, wohl nicht über die Zeiten hinaufreicht, in welchen man mit wenigstens eben so großer Wahrscheinlichkeit die Anfänge einer eigenthümlich Europäischen Bildung annehmen darf.

Sehen wir dagegen auf das Völkergeschichtliche, so möchten wir allerdings höhere Zeiten erreichen. Denn der Buddhaismus ist mit der größesten Wahrscheinlichkeit eine spätere Entwicklung des indischen Geistes. Wir müssen uns hierbei in eine Untersuchung der indischen Litteratur einlassen, gestehen aber gern, daß die allgemeinen Ergebnisse, welche wir hier mittheilen werden, fern von der Genauigkeit sind, welche wir zu erreichen wünschten. Noch kennen wir die wichtigsten Schriften der Inder nur in

Bruchstücke oder Auszügen. Besonnene Kenner dieser Litteratur räumen gern ein, daß es voreilig sein würde allgemeine Ergebnisse über dieselben mit Zuversicht abschließen zu wollen [3]).

Anm. 1. Noch neuerdings hat v. Bohlen in seiner Schrift über das alte Indien auf diese Angaben großes Gewicht gelegt. Dies scheint daran zu liegen, daß er sie aus der zweiten Hand hat; denn Colebrooke, der von denselben Angaben ausgeht, nennt selbst seine Vermuthung eine vage. As. res. VII. p. 484.

Anm. 2. Vergl. P. a Bohlen de Buddhaismi origine et aetate definiendis. Regiom. 1827 p. 27 sq.; vollständiger Ders. über das alte Indien p. 315 sqq.; Colebrooke Transact. of the R. As. soc. I. p. 521; Klaproth mém. relatifs à l'Asie II. p. 56; Burnouf et Lassen essai sur le Pali p. 48 sqq. Die frühern Buddha's sind natürlich gar nicht zu rechnen, wie Burnouf gegen Hogdson richtig bemerkt. Journ. des savants. 1834. p. 22. Die Zeitrechnung, welche den Buddha in das 10 oder 11 Jahrh. v. Chr. setzt, herrscht bei Chinesen, Japanesen, Mongolen, auch Tibetanern, auch ungefär in der Chronik von Kaschemir, welche aber für die ältern Zeiten gar keine Glaubwürdigkeit hat. Diese Zeitbestimmung hat Vertrauen erweckt wegen der chronologischen Genauigkeit der asiatischen Völker, von welchem aber viel abgezogen werden muß, weil diese Völker erst im 5 Jahrh. nach Chr. den Buddhaismus und seine Zeitrechnung empfingen. Daher erfüllen auch in diesen Angaben 28 Nachfolger des Buddha 1445 Jahre, eine Schwierigkeit, welche Abel-Remusat aus dem Wege zu räumen vergeblich versucht hat. S. dessen mélanges asiatiques I. p. 126. In der Annahme, daß der Buddha im 6 Jahrh. v. Chr. gelebt hat, stimmen die Chroniken von Ceylon, die Birmanen und Siamesen überein; auch die Zeitrechnung der Dschainas trifft damit nahe zu. Diese Uebereinstimmung würde ein großes Gewicht haben, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß die zuerst angeführten Völker den Buddhaismus und seine Zeitrechnung aus denselben Quellen empfangen hätten. S. Burnouf et Lassen a. a. O. S. 52.

Anm. 3. So urtheilt Burnouf a. a. O. im journ. des sav. und beruft sich dabei auf Colebrooke, Wilson, Bopp, A. W. Schlegel. Vergl. dagegen Stuhr die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie u. s. w. (Berlin 1835.) S. 44; 46; 104. Hier wird mir der Vorwurf gemacht, daß es mir an einer klaren und lebendigen Anschauung der Geschichte der Inder fehle. Nie habe ich eine solche zu besitzen behauptet; gern hätte ich sie von Stuhr angenommen, wenn eine Anschauung sich mittheilen ließe. Es sollen auch Widersprüche in meinen Meinungen mir nachgewiesen werden; als wenn Meinungen, die nach entgegengesetzten Seiten hinschwanken, ohne Widersprüche sein könnten. Wenn ich die Widersprüche verdeckt hätte, würde ich Tadel verdient haben.

S. 75. Anm. 2. Hymnen des Rig-Veda hat Rosen (London 1830. 4.) herausgegeben und man kann nun in einem größeren Umfange die Beschaffenheit dieser Art heiliger Poesie übersehn. Es kann kein Zweifel sein, daß sie einer andern Zeit angehören, als die lehrenden Theile der Veda's.

Zu S. 79. Anm. 3. Vergl. Stuhr a. a. O., welcher natürlich über solche Zweifel hinweg ist. Er findet es unbedenklich, daß die Inder früher Mathematik, Grammatik und Metrik kannten, als Gesetze. Er führt auch einen Grund gegen meine Gründe an, nemlich daß Grammatik, Metrik und Mathematik auch in dem Ramajana und Maha-Bharata erwähnt würden. Dagegen habe ich zu erinnern: 1. ist der Beweis so, als wenn jemand sagen wollte, anaxagorische Philosophie könnte auch im Hesiodos vorkommen, weil sie im Euripides vorkäme; 2. hätte Stuhr sich erinnern sollen, daß ich geneigt bin auch viele Stücke jener Heldengedichte für später eingeschoben zu halten, wenn nemlich diese Heldengedichte so alt sein sollten, als gewöhnlich angenommen wird, wovon ich denn wohl eben die Stücke nicht ausnehmen werde, welche Mathematik u. s. w. kennen. Meine übrigen Zweifel sind von Stuhr ganz übergangen worden. Warum hat er uns nicht gesagt, wie es komme, daß die Purana's, die Narukta, die Javana's und der Streit verschiedener Religionsmeinungen in den Gesetzen Manu's erwähnt werden? Stuhr verdreht übrigens meine

Säße, wenn er anführt, daß ich die Alterthümlichkeit der Gesetze des Manu in Abrede stellte, indem er alles, was in dieser Sammlung enthalten ist, in ein Ganzes zusammenfaßt; ich habe nur behauptet, daß nicht alles in ihr von dem hohen Alter ist, welches man der ganzen Sammlung beigelegt hat.

S. 80. Anm. 1. Genaueres über die Purana's giebt Wollheim de nonnullis Padma-Purani capitibus (Berol. 1831. 4.) p. 1 sqq.

Zu S. 81 f. ist zu bemerken, daß es durch die neuern Untersuchungen über die Purana's entschieden ist, daß sie sämtlich der neuern Zeit angehören. Vergl. Bopp die Sündflut nebst drei andern der wichtigsten Episoden des Maha=Bharata S. IX; XXIII; Wollheim l. l.; v. Bohlen das alte Indien II. S. 189 ff.

Zu S. 86. Z. 3. Anm. Hierbei muß erwähnt werden, daß Wilson aus der häufigen Erwähnung der Javana's im Maha=Bharata vermuthet, daß dieses Gedicht von Zeiten nach den Feldzügen Alexander's des Großen handele. S. Klaproth Mém. rel. à l'Asie II. p. 231 sq. Diese Vermuthung ist besonders wichtig, weil sie den Kern des Maha=Bharata betrifft, von welchem uns bisher fast nur Episoden bekannt geworden sind.

Anm. zu S. 100. Z. 15. Daß Stuhr a. a. O. S. 75 diese religiöse Ansicht mit dem Euemerismus verwechselt, wird durch das, was sogleich auf der folgenden Seite steht, wohl hinlänglich widerlegt.

S. 109. Anm. 1. Füge hinzu: Ib. II. p. 550, besonders aber weitläuftig in Einzelheiten p. 549-579.

S. 110. Anm. 2. Füge hinzu: das Vorkommen des Sanskrit als heiliger Schriftsprache in Tibet, China und der Mongolei scheint keinem Zweifel zu unterliegen. Burnouf et Lassen sur le Pali p. 143; Abel Remusat mél. as. I. p. 153.

S. 111. Anm. 1. Noch ein Paar solcher Zeichen füge ich hinzu, indem ich jedoch bemerke, daß sie mit allen zuvorangeführten für den, welcher die Sprache nicht vollkommen kennt, immer nur eine problematische Bedeutsamkeit haben können. In dem chinesischen Pentaglotton heißt

der Buddha auch Dschina; ebenso wird er regelmäßig im Pali genannt. Abel-Remusat mél. As. I. p. 176; Burnouf journ. des sav. 1834 p. 20. Eine chinesische Ueberlieferung scheint, aber freilich mit bedeutender Umänderung des Namens, anzugeben, daß der Buddha in Kapila geboren; Kapila aber heißt der Stifter der Sankja-Philosophie. Abel-Remusat journ. as. VII. p. 255.

Zu S. 112 f. ist zu vergleichen, was oben zu S. 59, besonders Anm. 2 angeführt worden. Von den dort angeführten zwei Zeitrechnungen über den Buddha ist es einstweilen rathsam der zu folgen, welche ihn in ein weniger entferntes Zeitalter hinaufrückt, damit man nicht ein gar zu großes Feld für Vermuthungen sich eröffne. Der Buddhaismus griff nur sehr allmälig um sich; nach Ceylon drang er wahrscheinlich erst im 4ten Jahrh. v. Chr., nach dem Osten Asiens gar erst im 5. Jahrh. n. Chr., zu welcher Zeit er gänzlich aus Indien vertrieben wurde. In Indien konnte sich die buddhistische Lehre wohl nur langsam und schwer ausbreiten, da ihr das Kastenwesen und der Gebrauch blutiger Opfer entgegenstanden. Wenn angenommen wird, daß erst spät eine entschiedene Feindschaft zwischen Buddhaismus und Brahmaismus sich erklärt habe, so könnte dem entgegenzustehn scheinen, daß in einem Verse des Ramajana Buddha als Urheber des Atheismus bezeichnet wird. Aber schon Schlegel hat diesen Vers für eingeschoben erklärt.

Griechen.

Zu S. 145. Anm. 1. Setze hinzu: Ueber den ἱερὸς λόγος s. Lobeck. Aglaoph. p. 148 sqq. Vergl. aber auch Plat. Phaed. p. 62; Aglaoph. p. 795 sq.

S. 151. Anm. 1. Das orphische Ei erwähnt zwar schon Aristoph.

av. 695 (vergl. Lobeck. Aglaoph. p. 474 sqq.), aber darum bleibt es doch zweifelhaft, ob hiermit auf die Lehre, daß das Ei Princip aller Dinge sei, gedeutet werde.

S. 167. Anm. 1. Etwas Näheres über die mythische Lehre des Mochos giebt Damasc. de prim. princ. c. 125 p. 385, was aber von atomistischer Lehre nicht das geringste verräth.

S. 199. Z. 15. Anm. Brandis Gesch. der Griech.-Röm. Philosophie S. 105 f. giebt zwar die Richtigkeit des oben Gesagten zu, macht aber doch eine Ausnahme zu Gunsten der Verbindung zwischen Anaximandros und Anaximenes, welche er als auf einem historischen Zeugnisse beruhend festhalten möchte. S. Rhein. Mus. III. p. 116. Er meint, das Zeugniß des Simplikios phys. fol. 6 möchte auf den Theophrast zurückgehn, welches jedoch eine bloße Annahme ist. Die Angabe über die Verbindung zwischen Anaximandros und Anaximenes findet sich nur bei den Schriftstellern, welche der allgemeinen Ueberlieferung über die Reihenfolge der ionischen Philosophen folgen (s. Brandis Gesch. S. 141 a); der älteste Zeuge ist Cicero, so daß von einem historischem Zeugnisse für niemanden die Rede sein kann, welcher jene Ueberlieferung verwirft.

S. 202. Anm. 2. Tilge XII, 2 und setze zu: doch beweist diese Stelle nur, daß Aristoteles in ähnlicher Weise Zusammenhang der Lehre unter den angegebenen Philosophen fand; von historischem Zusammenhang spricht sie nicht, wie Brandis Gesch. S. 106 sie zu deuten scheint, indem er auf sie gestützt auch dem Empedokles und dem Demokritos eine Stelle unter den ionischen Philosophen angewiesen wissen will. Warum nicht auch dem Hippasos, dem Pythagoreer, und dem mythischen Hermotimos, welche doch auch hier vom Aristoteles erwähnt werden?

Thales.

S. 205. Anm. 5. An mathematische und astronomische Erfindungen schließen sich wahrscheinlich die ältesten Erwähnungen von Xenophanes und Herakleitos an (Diog. L. I, 23); solche Erfindungen

schrieb ihm auch Eudemos zu. L. l.; Procl. in Eucl. p. 19; 44; 79; 92 wenigstens zum Theil nach dem Eudemos.

S. 207. Anm. 1. Lies de coelo II, 13. Brandis nimmt an, daß der Bericht des Simpl. phys. fol. 6 a über den Thales aus dem Theophrast geschöpft sei, welches nicht sicher ist. Er zieht aus diesem Berichte einen Grund, welchen ich übergangen habe, weil ich ihn für spätern Zusatz halte, nemlich daß das Wasser συνεκτικὸν πάντων sei. Die alten Philosophen scheinen wohl auf den Begriff des περιέχον Gewicht gelegt zu haben, das συνεκτικὸν und κολλητικὸν aber ist neu=platonisch. Späterer Zusatz ist es auch, wenn die Bildsamkeit (εὐτύπωτον) des Wassers als Grund dafür, daß es Urwesen sei, angeführt wird, welches den Unterschied zwischen einer bildenden Kraft und der Materie beim Thales voraussetzen würde. Simpl. phys. fol. 8; Heracl. ap. Gale p. 438.

S. 208. Z. 2. Auch wenn Thales sagt, daß aus dem Feuchten das Warme entstehe und durch dasselbe lebe, so bezieht sich dies ohne Zweifel auf die alte Lehre, daß Sonne und Gestirne aus dem Meere Entstehung und Nahrung zögen und lebendige Wesen wären.

Hippon.

S. 210. Anm. 2. Hippon wird bald Rheginer, bald Metapontiner, bald Samier, bald Melier genannt; doch scheint dadurch keine Verschiedenheit der Personen bezeichnet zu werden. Bei dem Censorinus c. 5, wo die meisten Besonderheiten seiner physiologischen Lehre angegeben werden, heißt er gewiß mit Unrecht ein Pythagoreer.

Ebend. Anm. 3. Alex. Aphr. l. l. sagt er habe das ὑγρόν, unterschieden vom ὕδωρ, als Urwesen gesetzt; die angeführte Stelle des Aristoteles kennt aber einen solchen Unterschied nicht. Orig. phil. 6 giebt an, er habe aus dem Wasser das Feuer sich erzeugen lassen, welches alsdann die Welt gebildet habe. Dies würde man nach dem physiologischen Charakter der Lehre auf die fortschreitende Entwicklung

der Lebenswärme zu beziehen haben. Cf. Herm. irris. phil. 1; Sext. Emp. hypot. Pyrrh. III, 30.

Anaximenes.

S. 215. Anm. 4. Aus der angeführten Stelle des Simplikios ist besonders zu bemerken: *ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου* (sc. *τοῦ Ἀναξιμ.*) *ὁ Θεόφραστος ἐν τῇ ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν.*

S. 217. Anm. 1. Ueber den Ursprung der Annahme von vier Elementen hat man gestritten. Nach Arist. met. I, 4 hat man sie dem Empedokles zuerst beilegen wollen. Aristoteles sagt aber nur, Empedokles habe zuerst die vier Elemente als Grundverschiedenheiten der Materie gesetzt, so wie er auch Liebe und Haß zuerst als bewegende Kräfte unterschieden habe.

Ebend. zu Ende des Kapitels setze zu: Sonst finden sich fast nur Erklärungen meteorologischer Erscheinungen von ihm angegeben. Arist. meteor. II, 7; Senec. qu. nat. VI, 10; Plut. de pl. phil. III, 4; 15; Orig. l. l.

Diogenes von Apollonia.

S. 218. Anm. 1. Er wird der jüngste der Physiker genannt. Simpl. phys. fol. 6 a. Dies bestätigt sich auch dadurch, daß er auf den Meteorstein Rücksicht nahm, welchen auch Anaxagoras als eine merkwürdige Erscheinung seiner Zeit erwähnte. Stob. ecl. phys. p. 508.

Ebend. Anm. 2. Panzerbieter de Diogenis Apolloniatae vita, scriptis et doctrina. Lips. 1830. 8. Anaxagorae Claz. et Diogenis Apoll. fragmenta disp. Schorn. Bonn 1829. 8. Das zweite Buch der Schrift des Diogenes wird angeführt v. Galen. comm. sec. in Hipp. epid. VI, 49 p. 1006 ed. Kühn.

Ebend. Anm. 5. Z. 4. streiche des Theophrastos.

S. 221. Z. 6. „Ja Diogenes — der Luft bilde." Diese Angabe des Plutarch a. a. O. ist irrig und vielleicht aus einer Verwechslung unseres Diogenes mit dem Diogenes von Babylon hervorgegangen, welche Verwechslung

zuweilen stattgefunden hat. Vergl. Panzerbieter a. a. O. S. 87 f. Dagegen bestreitet Theophr. de sens. 47 ausdrücklich die Annahme des Diogenes, daß in allen Theilen des Leibes die Vernunft sei.

S. 224. Anm. 1. Setze zu: Vergl. Panzerbieter p. 63 sq.; Philipson ὕλη ἀνθρωπίνη p. 205. Theophrast de sens. 43 schreibt dem Diogenes den Gegensatz zwischen ἡδονή und λύπη im gewöhnlichen Sinne zu, läßt ihn aber doch die ἡδονή besonders auf den Geschmack zurückführen.

S. 227. Anm. 2. Setze zu: Doch kann man zweifeln, ob nicht beim Plutarch eine Verwechslung mit dem Stoiker Diogenes stattfinde. Aus einer solchen könnte auch die Angabe beim Diog. L. IX, 57 stammen: καὶ κενὸν ἄπειρον.

Ebend. Anm. 3. Der Athmungsproceß ist ihm sehr allgemein verbreitet; er findet ihn, wie es scheint, auch in der Anziehung der Feuchtigkeit [1]), welche die Sonne, so wie die Erde in einem lebendigen Wechselproceß an sich ziehen [2]), welche auch Erz und Eisen und Magnet wechselnd anziehen und ausstoßen. Alex. Aphrod. qu. nat. II, 23. S. Panzerbieter p. 98 sqq.

S. 232. Z. 5. „weswegen auch — des Denkens sei" ist zu streichen, wie auch die dazu gehörige Stelle Plut. de pl. ph. IV, 5 in der Note, welcher dagegen zuzusetzen ist: Zu vergleichen ist überall Theophr. de sensu §. 39-48, besonders §. 44; 45. S. das zu S. 221. Z. 6 oben bemerkte. Dagegen schalte Z. 12. nach hören ein: so erzeuge sich der Geruch durch die Luft um das Gehirn herum; so, wenn die äußern Eindrücke durch das Auge in das Innere dringen und die innere Luft bewegen, entstehe das Sehen, sonst nicht; in ähnlicher Weise auch der

1) ἰκμάς scheint sein eigenthümlicher Ausdruck zu sein.
2) Senec. quaest. nat. IV, 2.

Geschmack [1]). Daher leitet Diogenes auch die Fähigkeit zu erkennen von der Beschaffenheit des Körpers ab, ob er die äußere Luft in sich aufnehme nach Ebenmaaß und durch die ganze Zusammensetzung des Körpers hindurchgehen lasse oder nicht, und findet auch den Ursprung der Lust und der Unlust in dieser Verschiedenheit [2]), und besonders die größere Einsicht der Menschen leitet er daraus ab, daß sie weniger unreine Luft als die andern zur Erde gebückten Thiere einathmen und weniger feuchte Nahrung genießen [3]), findet aber den Beweis für seine Annahme, daß Feuchtigkeit die Empfindung und das Denken hemme, darin, daß Trunkenheit und Ueberfüllung uns weniger fähig zum Denken machen [4]). Besonders die Häufung der Feuchtigkeit um die Brust herum, so daß die Luft zum Gehirne nicht dringen kann, verhindert das richtige Denken; daher fühlt, wer sich nicht erinnern kann, eine beklemmende Unlust um die Brust, welche verschwindet, so wie er des Gesuchten sich erinnert [5]); dabei vergißt Diogenes aber auch nicht eine Thätigkeit der innern Luft im Erkennen nachzuweisen; daß diese innere Luft, ein kleiner Theil des Gottes, das ist, was wahrnimmt, dafür giebt den Beweis ab, daß

1) Theophr. de sensu 39;40; Plut. de pl. ph. IV, 16; 18.

2) Theoph. ib. 43-45.

3) Ib. 44. Die Ausnahme, welche die Vögel machen, weiß er auf andere Weise zu erklären.

4) L. l. *Φρονεῖν δὲ, ὥσπερ ἐλέχθη, τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ· κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν· διὸ καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ἐν ταῖς μέθαις καὶ ἐν ταῖς πλησμοναῖς ἧττον φρονεῖν.* Plut. de pl. ph. V, 24.

5) Theophr. ib. *καὶ γὰρ τοῖς ἀναμιμνησκομένοις τὴν ἀπορίαν εἶναι περὶ τὸ στῆθος· ὅταν δὲ εὕρωσι, διασκίδνασθαι καὶ ἀνακουφίζεσθαι τῆς λύπης.*

wir oftmals, indem wir auf andere Gegenstände unsere Vernunft richten, weder sehen, noch hören [1]).

Herakleitos.

S. 249. Anm. 1. Nach der aus Clem. Al. angeführten Stelle lies: Von drei Elementen spricht auch Diog. L. IX, 9; Stob. ecl. phys. p. 304 giebt zwar auch nur drei Elemente an, doch hat Plut. de pl. ph. I, 3 vier Elemente und jene Ueberlieferung scheint nur abgebrochen. Die meisten sprechen natürlich von 4 Elementen des Heraklit.

S. 251. Anm 5. Zur Erklärung des *οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα* dient Sext. Emp. adv. math. IX, 337.

S. 253. Anm. 4. Lies: Phil. alleg. leg. III, 2. p. 88; cf. Plut. de EI ap. Delph. 9.

S. 266. Z. 15. Zu: die weiseste und beste sei setze zu: welche den Leib durchzucke, wie ein Blitz die Wolke, und in der Anm. dazu: Plut. Rom. 28; Clem. Alex. paed. II, 2. p. 156.

Anaximandros.

S. 274. Anm. 2. Daß die Angabe des Simplikios phys. fol. 6 a, Anax. sei Schüler und Nachfolger des Thales gewesen, aus dem Theophrast geflossen sei, wie Brandis annimmt, kann ich wieder nur als unsichere Muthmaßung gelten lassen.

S. 276. Anm. 2. Die Stelle des Arist. phys. I, 4 lautet: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας.* Zu der Stelle des Simplikios vergleiche auch dens. in phys. fol. 33 a. Zu Ende setze hinzu: diese Stellen, von

---

1) Ib. *ὅτι δὲ ὁ ἐντὸς ἀὴρ αἰσθάνεται, μικρὸν ὢν μόριον τοῦ θεοῦ, σημεῖον εἶναι, ὅτι πολλάκι πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ' ὁρῶμεν, οὔτ' ἀκούομεν.*

welchen man ausgehn muß, weisen die Lehre des Anax. unzweideutig der mechanischen Naturerklärung zu. Schleiermacher und nach ihm Andere haben dagegen die Lehre des Anax. so deuten wollen, als wären die ἐναντιότητες nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach in dem Unendlichen. Brandis [1]) hat dies durch Deutung der angeführten Stellen des Arist. und Theophr. rechtfertigen wollen. Aber das μίγμα des Arist. und das οὐ γιγνομένων, ἀλλ᾽ ὑπαρχόντων πρότερον des Theophr. kann durch diese Deutungen nicht weggeschafft werden. Für Brandis's Ansicht spricht keine Angabe der Alten, als nur die des Irenaeus II, 19 [2]), welche nicht einmal unzweideutig ist, wie die gleich darauf folgenden semina des Anaxagoras zeigen, und deren Glaubwürdigkeit ich dahingestellt sein lasse. Brandis findet die mechanische Ansicht mit der Annahme eines an sich kraftthätigen Urwesens, welche er dem Anaximandros zuschreibt, unvereinbar; allein es kommt nur darauf an, in welchem Sinn Anax. die Kraft seines Urwesens sich dachte; in der Nothwendigkeit oder der allgemeinen Gravitationskraft der Atomisten ist auch eine gewisse Einheit der Kraft aller Dinge gesetzt. Die Angabe des Theophrast: τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, und was wir aus den eigenen Worten des Anax. wissen, daß er das Hervortreten der Gegensätze aus dem Unendlichen einer Ungerechtigkeit der einzelen Dinge zuschrieb, alles dies spricht sehr dafür, daß Anax. die bewegende Kraft mehr in die einzelnen Dinge, als in das Unendliche verlegte. Man könnte ja freilich fragen, ob Aristoteles und Theophrastos den Anaximandros richtig verstanden hätten, wie auch Schleiermacher frägt, aber ich finde keinen hinlänglichen Grund hier ein Misverständniß der ältesten Berichterstatter anzunehmen.

S. 277 f. Was hier über die lebendige Kraft und

---

1) Handb. der Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 132 f.; Rhein. Mus. f. Phil. III. S. 118.

2) Anaximander — immensum seminaliter habens in semet ipso omnium genesin.

das Erzeugen des Unendlichen, so wie über die Aehnlichkeit der Lehre des Anaximandros mit der des Thales und Anaximenes gesagt ist, könnte leicht gemisdeutet werden. Leben und Erzeugung dürfen beim Anaximandros im Sinn seiner Lehre nur als Bezeichnungen für die Bewegung genommen werden, in welchen die ursprünglichen Bestandtheile des Unendlichen aus ihrer Mischung sich von einander scheiden.

S. 280. Anm. 1. Setze zu: Plin. nat. hist. II, 79, womit vielleicht die Angabe des Eudemos nach Theo Smyrn. b. Menag. ad Diog. L. l. l. zusammenhängt, daß die Erde in der Mitte der Welt sich bewege.

S. 283. Anm. 2. Nach Euripides l.: welchen er als einen Schüler des Anaxagoras betrachtet. Zu Ende setze zu: An den Anaximandros fügt in dieser Beziehung Censorin. de die nat. 4. den Parmenides und den Empedokles

S. 284. Anm. 1. Offenbar um den Anaximandros an den Thales heranzuziehen, läßt sich Brandis Gesch. S. 134 verleiten in Beziehung auf jene Mischung zu sagen, als Substrat des Werdens scheine Anax. eine ursprüngliche Flüssigkeit angenommen zu haben.

Anaxagoras.

S. 289. Anm. 1. Nach überein lies: So wie mit der Angabe des Demokritos, daß er 40 Jahre jünger sei als Anaxagoras. Ib. IX, 41.

Ebend. Z. 3. v. u. Die Zeit seiner Auswanderung ist ungewiß, entweder unter dem Archon Kallias [1]) oder Kalliades [2]). S. Clinton fast. Hell. unter Ol. 75, 1; Brandis Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 233 ff.

---

1) Ol. 80, 1.
2) Ol. 75, 1.

S. 293. Anm. 2. Wie wenig den Angaben der Spätern über solche Dinge zu trauen ist, sieht man daraus, daß dem Anaxagoras auch zugeschrieben wird, er habe den Fall eines Meteorsteins vorhergesagt. Plin. nat. hist. II, 58; Diog. L. II, 10 u. A. s. Schaubach l. l. p. 41 sqq. Die mathematischen Kenntnisse des Anax. erhellen besonders daraus, daß er eine Schrift über die Perspective des Theaters schrieb. Vitruv. VII. praef.

Ebend. Anm. 3. Die Fragmente hat Schaubach a. a. O. gesammelt, auch Schorn mit den Fragm. des Diogenes v. Apollonia s. oben. Nach Diog. L. I, 16. war dies die einzige Schrift des Anax., womit aber Vitruv a. a. O. nicht stimmt, wenn Diogenes nicht allein von philosophischen Schriften sprechen soll.

S. 294. Z. 2 v. u. Für Saamen der Dinge l. Saamen und Dingen.

Ebend. Anm. 3. Lies: Daß der Ausdruck Homöomerie, welcher gewöhnlich auch bei den Alten (Simpl. phys. fol. 258 a; Stob. ecl. p. 296; Plut. de pl. ph. I, 3; Lucret. I, 830 sqq.) dem Anaxagoras beigelegt wird, nicht anaxagorisch sei, bin ich noch immer überzeugt, was auch dagegen Schaubach S. 89 u. Brandis Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 244 f. gesagt haben. Die Uebereinstimmung der alten Berichterstatter, auf welche Schaubach sich beruft, ist nicht vorhanden. Dies beweist Simpl. de coelo fol. 148 b, besonders aber Galen. de dogm. Hipp. et Plat. VIII, 4. p. 673. Kühn., welcher weitläuftig auseinandersetzt, daß erst Aristoteles nach Anregung des Platon den Ausdruck ὁμοιομερὲς gefunden habe. Vergl. Philipson ὕλη ἀνθρωπίνη p. 188 sqq. Die Sache betrifft zwar nur einen Namen, ist aber dennoch wichtig genug; denn der Begriff des ὁμοιομερὲς, wenn er zu Bildung eines neuen Namens geführt haben sollte, mußte auch im Gegensatz gegen den Begriff des ἀνομοιομερὲς entschieden herausgetreten sein; davon findet sich aber in der Lehre des Anaxagoras keine Spur. In der Lehre des Aristoteles dagegen tritt der Gegensatz hervor zwischen den gleichartig und den ungleichartig zusammengesetzten Gliedern des thierischen Körpers, denn darauf gehen die Wörter ὁμοιομερὲς und ἀνοιμοομερές, und daher kann ich auch nicht anders

meinen, als daß Aristoteles zuerst sie gebildet habe, womit seine eigenen Aeußerungen vollkommen übereinstimmen. Vergl. z. B. de part. an. II, 1. ὁμοιομέρεια ist ein Wort noch späterer Bildung. Aristoteles und Theophrastos legen es dem Anaxagoras nicht bei.

S. 297. Z. 1. Anm. Daß Anaxagoras im Gegensatz gegen atomistische oder auch Pythagorische Lehre das Vorhandensein des Leeren bestritt, leugnet Brandis, und meint dagegen, er sei von der eleatischen Beweisführung überzeugt worden, daß kein Leeres sei. Gesch. d. Gr.=Röm. Phil. S. 255. Allein 1) warum ist alsdann seine Beweisführung so mangelhaft, wie Aristoteles sagt? 2) Die eleatische Beweisführung setzt schon eine Lehre voraus, welche das Leere annimmt, wie denn auch offenbar die Eleaten gegen die Pythagorische Lehre polemisirten; 3) die Beweise der Eleaten gegen das Leere kommen erst beim Parmenides vor, dessen Lehre in Athen wenigstens nicht früher bekannt war, als die Anaxagorische; 4) wenn Anax. die Lehre des Parmenides berücksichtigt haben sollte, warum findet sich bei ihm keine Spur der Polemik gegen den Begriff des πέρας, da das ἄπειρον Voraussetzung seiner Lehre ist?

S. 298. Z. 8. Anm. Brandis Gesch. der Gr.=Röm. Phil. S. 272 will dies nicht zugeben und bestimmte Zeugnisse lassen sich darüber freilich nicht beibringen, weil dieser Zusammenhang seiner Sätze dem Anax. unstreitig noch nicht zur dialektischen Deutlichkeit gekommen war. Aber in physischen Lehren bildete sich die dialektische Einsicht vor, wovon wir die Spuren auch in der Lehre des Diogenes von Apollonia, daß alle Dinge von einander verschieden seien, gefunden haben. Auch die Bestreitung des Zufalls, von welcher gleich mehr, hängt damit zusammen.

Ebend. Z. 12. Im Zusammenhange mit seiner Annahme, daß der νοῦς Ursache der Bewegung, scheint seine Bestreitung von der einen Seite des Zufalls, von der andern Seite der Nothwendigkeit zu stehn. Anaxagoras wird zu denen gezählt, welche behaupteten, Zufall werde nur da angenommen, wo dem menschlichen Nachdenken die

Ursache verborgen geblieben [1]), welches ja nur der allgemeine Ausdruck für den Grundsatz seiner Naturforschung sein würde; aber durch diesen Satz wurde er nun nicht verführt Nothwendigkeit oder Verhängniß als den Grund des Werdens zu setzen, sondern in ähnlicher Weise, wird ihm zugeschrieben, habe er diesen Grund verworfen, denn Verhängniß sei nur ein leerer Name [2]). Nach Aufhebung dieser beiden Arten der Ursache blieb ihm aber nun wohl kein anderer Ausweg übrig, als nur als Ursache alles Geschehens die Vernunft zu setzen.

S. 302. Z. 11 ff. Der Gegensatz ist so zu fassen: die übrigen Dinge sind ein jedes von allen übrigen verschieden und zusammengesetzt, der Geist dagegen ist durchaus gleichartig und sowohl im Kleinen als im Großen derselbe.

S. 303. Anm. 1. Z. 1 v. u. Die hier erwähnten Ausleger sagen, Anax. habe die Seele für luftartig und für einen Körper gehalten, indem sie dadurch seine Lehre an die des Anaximenes und des Apolloniaten anschließen. Wenn Brandis Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 249 diese Angaben auf die Seele im organischen Körper deutet, so scheint er auch hierin zu sehr seiner Neigung nachzugeben zwischen dem Anaxagoras und jenen Philosophen eine Verbindung zu finden. Wenigstens der consequenten Ausbildung der anaxag. Lehre würde diese Deutung zuwider sein.

S. 311. Anm. 1. Setze zu: Es herscht hierin der Gegensatz zwischen dünn und dicht, zwischen warm und kalt. Theophr. de

1) Plut. de pl. ph. I, 29. Ἀναξαγόρας καὶ οἱ Στωικοὶ (τὴν τύχην) ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ.

2) Alex. Aphrod. de fato 2. Ἀναξ. ὁ Κλαζ. — — ἀντιμαρτυρῶν τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων πίστει περὶ εἱμαρμένης, λέγει γὰρ οὗτός γε μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ᾽ εἱμαρμένην, ἀλλὰ εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα.

sens. 59. ὅτι τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμόν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν, ὥσπερ Ἀν. διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα.

S. 319. Z. 8. Einzuschalten: Dasselbe tritt auch fast noch auffallender in seiner Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung hervor. Denn wenn er anders die Empfindung, wie es doch seiner Ansicht gemäß ist, als einen Vorgang des geistigen Lebens betrachtete, so ergab sich ihm daraus auch natürlicher Weise, daß der Geist durch äußere Eindrücke bewegt werde und keineswegs ohne alles Leiden sei, wie Anaxagoras im Allgemeinen behauptet hatte. Dies folgt schon aus seinem allgemeinen Grundsatze, daß die Empfindung durch das Entgegengesetzte geschehe, wenn er zum Beweis hinzufügte, das Gleiche verhalte sich leidenlos gegen das Gleiche [1]). Denn wenn gleich jener Grundsatz nur auf das Verhältniß der Sinnenorgane zu den Einflüssen, welche durch die Poren dringen, sich beziehen sollte, wie wir aus der Ausführung im Einzelnen sehen [2]), so hat er doch offenbar auch seine nothwendige Rückwirkung auf den empfindenden Geist, wie Anaxagoras sich nicht wohl verhehlen konnte. Wenn er daher die Ursache der Empfindung darauf zurückführte, daß wir alle entgegengesetzte Beschaffenheiten der Dinge enthielten und wenn Mangel an der einen eingetreten gewesen, nachher das Erfülltwerden durch dieselbe die entgegengesetzte bemerkte [3]),

1) Theophr. de sensu 1; 27. Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν (sc. τὴν αἴσθησιν) τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.

2) Ib. 27—30.

3) Ib. 28. ἀλλὰ τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρόν, τῳ δ' ἁλμυρῷ τὸ πότιμον, τῷ δ' ὄξει τὸ γλυκὺ (sc. γνωρίζειν) κατὰ τὴν ἔλλειψιν τὴν ἑκάστου· πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν ἐν ἡμῖν.

so setzt dieser Vorgang, indem er zur Erkenntniß des Geistes kommt, offenbar ein Leiden des Geistes voraus, welches jenem Leiden des Körpers entspricht. Daher erklärte er auch, eine jede Empfindung sei verbunden mit einer Unlust [1]). Dies sind Widersprüche, welche der Dualismus des Anaxagoras nicht wohl vermeiden konnte, wenn er bei Betrachtung der lebendigen Dinge in eine genauere Untersuchung über das Verhältniß zwischen Körper und Geist einging.

S. 320. Anm. 1. Setze zu: Iren. II, 19. Facta animalia decidentibus e coelo in terram seminibus.

S. 324. Anm. 2. Ueber die Art, wie Anaxagoras die sinnliche Empfindung erklärte, ist Theophr. de sensu 27-37. nachzusehn. Das Wichtigste haben wir schon oben berührt zu S. 319. Nur als Notiz dürfte noch nachzuholen sein, daß in seiner Lehre auch das Gehirn eine Rolle spielte. Sonst sind seine Annahmen nicht sehr bemerkenswerth und nach der Ueberlieferung bei Theophrast wenigstens nicht so ausgebildet, als die Lehre des Diogenes von Apollonia über denselben Gegenstand.

S. 328. Als Zeichen der dialektischen Gewandtheit des Anaxagoras kann auch angeführt werden, daß er auch die Zufälligkeit und die Nothwendigkeit der Ursachen zu beseitigen suchte [2]), um für die Thätigkeit des Geistes Raum zu gewinnen.

Pythagoras und die Pythagoreer.

S. 340. Anm. 1. Die Annahme ist freilich nicht sicher, so wie die Zeitrechnung über den Pythagoras und über die Geschichte, welche

1) Ib. 17; 28. ἅπασαν δ' αἴσθησιν μετὰ λύπης.

2) s. d. Zusatz zu S. 298. Z. 12.

mit ihm zusammenhängt, überhaupt sehr schwankend ist. Diese Geschichte ist zuerst durch die Sage hindurchgegangen, nachher als historischer Roman behandelt worden. Daß dies schon von den Schülern des Platon und des Aristoteles geschehen sei, noch mehr aber vom Apollonios und den Neu-Pythagoreern und Neu-Platonikern, ist mir außer Zweifel. Krische (de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico. Gott. 1830. 4.) baut zu viel auf die Glaubhaftigkeit des Aristoxenos, Dikäarchos und Apollonios. Es ist seltsam, daß der Ionier Pythagoras ein Ideal dorischer Weisheit sein soll.

Ebend. Anm. 2. Setze zu: Porphyr. v. Pyth. 2; cf. Kiesling ad h. l. Auch Phliasier wird Pythagoras genannt, welches auf Abkunft seiner Familie aus Phlius zu deuten scheint. Lycus ap. Porphyr. v. Pyth. 5; Pausan. II, 13; cf. Krische p. 3. Daß er vom Lykos auch Metapontiner genannt wurde, geht sehr wahrscheinlich nur auf seinen Aufenthalt in Metapont.

S. 341. Anm. 4. Die hier angeführten und ähnliche Stellen beweisen, daß die Spätern die Verdienste des Pythagoras um die Mathematik nicht mehr zu bestimmen wußten.

S. 342. Anm. 5. Es ist zu erwähnen, daß dem Pythagoras auch der Gebrauch von Formeln und andern Mitteln der Zauberei zugeschrieben wird.

S. 343. Anm. 1. Auch Apoll. Dysc. hist. mir. 6. ist in derselben Rücksicht anzuführen.

S. 345. Anm. 4. Cf. Jambl. v. Pyth. 11; Diog. L. l. l. c. not. Menag. Kreophylos und Hermodamas sollen auch nur eine Person gewesen sein.

S. 350. Z. 7 v. u. Bekanntlich hat Lobeck im Aglaophamus die orphisch-bakchischen Mysterien auf die Pythagoreer und den Pythagoras zurückzuführen gesucht. Darin ist vielleicht zu viel gesagt oder geläugnet. Wenn man aber dagegen hauptsächlich den Zusammenhang des Pythagoras mit der Verehrung des Apollon, welche in meh-

rern Punkten der Sage heraustritt, geltend gemacht hat und, wie Krische p. 22 sq.; 33 sq.; behauptet, daß Pythagoras gar nichts, sondern erst seine sogleich nach seinem Tode ausgearteten Schüler mit den bakchischen Mysterien zu thun gehabt hätten, so müssen wir billig Bedenken tragen ein anderes Urtheil über den Pythagoras zu fällen, als das, was durch den Mund dieser Schüler zu uns gekommen ist. Die Sache abzuthun ist unsers Orts nicht; aber aufmerksam möchten wir darauf machen, daß nicht allein der Apollodienst, sondern auch der Dienst des Hermes in vielen bedeutenden Sagen über den Pythagoras heraustritt, was eine Verbindung mit den samothrakischen Mysterien errathen läßt, und daß wir beim Philolaos, dem echtesten Schüler pythagorischer Philosophie, auch eine Beziehung auf die bakchischen Culte finden [1]), wie ja auch sein Buch die Bakchen genannt wurde. Böckh a. a. O. S. 34 ff. Alles dies läßt uns vermuthen, was ja auch von diesen neugebildeten Mysterien an sich wahrscheinlich ist, daß sie eine eklektische Vermischung und allgemeinere Deutung früherer Culte enthielten.

S. 351. Anm. 1. Nach Cic. de rep. II, 15. in der 62 Olymp.

S. 353. Anm. 4. Ueber das Verbot des Fleischessens vergl. noch Eudox. ap. Porphyr. v. P. 7; auch Porphyr. de abstin. I, 26. Die Angabe des Aristoxenos, die Pythagoreer hätten nur des Ackerstiers und des Widders sich enthalten, natürlich ihrer Nützlichkeit wegen, scheint eine spätere Deutung zu sein. Diog. L. VIII, 20; cf. Athen. X, 13. p. 418.

S. 355. Anm. 1. Die Angabe des Aristoxenos ist aus einer

---

1) Böckh's Philol. S. 153.

Schrift über die Gesetze für die Erziehung, wo so etwas leicht eine besondere Beziehung haben konnte.

S. 364. Anm. 3. Neuerdings hat Hartenstein die beste und brauchbarste Monographie über den Archytas geliefert, welche aber, so viel ich weiß, nicht in den Buchhandel gekommen. Er erkennt an, daß die angeblichen Fragmente des Archytas b. Stob. ecl. phys. p. 710 sq.; 720 sq. in der vorliegenden Form nicht von ihm herstammen können. So wie sie aber immer wegen der scheinbaren Tiefe ihres Inhalts die Aufmerksamkeit gereizt und den Wunsch erzeugt haben, sie als Quelle der Geschichte benutzen zu können, so hat auch Hartenstein dieser Versuchung nicht widerstehen können. Er hält sich für berechtigt die Fragmente zu theilen und einen Theil für Original, einen andern Theil für Bearbeitung archyteischer Lehre anzusehen. Dies Verfahren ist mir zu künstlich. Ein Freund meinte, diese Fragmente könnten Rückübersetzungen aus den Auszügen des Aristoteles aus den archyteischen Schriften (τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων. Diog. L. V, 25.) in den dorischen Dialekt sein; daher die vielen peripatetischen Ausdrücke. Dagegen muß ich bemerken, daß der Gebrauch des Ausdrucks οὐσία für ὕλη ohne alle nähere Bestimmung entschieden auf stoischen Sprachgebrauch hindeutet und eine Zeit voraussetzt, in welcher peripatetische und stoische Terminologie in eklektischer Weise gebraucht wurde. συστοιχία hat Hartenst. nach dem Arist. met. I, 5 für ein pythagorisches Wort in Anspruch genommen; aber selbst στοιχεῖον ist im philosophischen Sinne erst von Platon gebraucht worden.

S. 368. Anm. 2. Genauer bestimmt hat Brandis seine Ansichten hierüber in seiner Gesch. der Gr.-Röm. Philosophie S. 445: „daß aber die Pythagoreer dieser Verschiedenheiten ungeachtet in Bezug auf den Grund der Lehre übereinstimmten, giebt Aristoteles gleichfalls zu erkennen, indem er — — immer nur von den Pythagoreern im Allgemeinen oder einigen Pythagoreern redet, ohne in genauere Unterscheidungen einzugehn." Dies möchte nun von meiner Ansicht um nichts oder um wenig entfernt sein.

S. 369. Z. 10. Anm. Dies schließt jedoch keineswegs aus, daß

in den Berichten des Aristoteles über pythagorische Lehre nicht manches von uns gefunden werden könnte, was einer Berichtigung bedarf. Vielmehr sind wir der Ueberzeugung, daß Aristoteles schon durch seine Neigung pythagorische mit platonischer Lehre zu parallelisiren zu manchen schiefen Urtheilen über die erstere geführt wurde. Wenn man seine einzelnen Aussagen mit einander vergleicht, so kann man eine gewisse Unsicherheit über den Sinn der pythagorischen Lehre bei ihm nicht leicht verkennen. So wie er die platonische Lehre oft gemisdeutet hat, so auch die pythagorische und überhaupt alle die Lehren, welche in mythischer Darstellung sich bewegten und daher zu ihrem Verständniß eine größere Beweglichkeit der Phantasie verlangten, als dem Aristoteles zu Gebote stand.

Die Lehren der Pythagoreer.

S. 373. Anm. 2 zu Ende. Setze zu: denn die Zahl d. h. Gerades und Ungerades soll ja erst aus dem Einen werden. Arist. ap. Theon. Smyrn. I, 5. p. 30. *διὸ καὶ ἀρτιοπέριττον καλεῖσθαι τὸ ἕν· συμφέρεται δὲ τούτοις καὶ Ἀρχύτας.* Brandis Gesch. der Gr.-Röm-Phil. S. 445; 465 f. zieht eine andere bei Weitem weniger beglaubigte Deutung des *ἀρτιοπέριττον* vor, welche jedoch neben der angegebenen stattgefunden haben kann.

S. 374. Anm. 1 zu Ende. Setze zu: nach Arist. met. XIII, 6. Aristoteles nemlich in dieser Stelle ausgehend von den Annahmen der Pythagoreer, daß die sinnlichen Dinge aus Zahlen beständen, folgert daraus, daß sie die Einheiten als ausgedehnte Größen, nicht als mathematische Größen gesetzt hätten. Daß die Pythagoreer selbst das Eins eine ausgedehnte Größe genannt haben sollten, muß ich aus später auszuführenden Gründen bezweifeln.

S. 383. Anm. 2. Wenn Gott der Welt verwandt genannt wird, so schließt dieser unbestimmte Ausdruck doch keinesweges das Sein Gottes in der Welt aus; ebensowenig andere Ausdrücke, welche Gott von der Welt unterscheiden, denn natürlich wird das Princip von dem Begründeten, in welchem es ist, dennoch unterschieden.

S. 384. Anm. 1. zu Ende. Anders verfährt Brandis (Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 485.) mit dieser Stelle. Er glaubt sich berechtigt die in ihr ausgedrückte und allen Pythagoreern beigelegte Lehre nur einigen Pythagoreern zuzuschreiben, weil Syrianos und Pseudo-Alexandros die Stelle des Arist. met. XIV, 4. τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι κτλ. nicht allein auf den Platon und seine Schüler sondern auch auf dem Brontinos beziehen. Dagegen muß ich bekennen, daß diese Ausleger mir kein großes Vertrauen zu verdienen scheinen, wo sie sich gegen die Autorität des Aristoteles auflehnen, welches beim Syrianos besonders in diesem Punkte gewöhnlich ist.

S. 390. Anm. 2. Streiche: Reinh. stützt sich bis zu Ende. Dafür setze: Schon oben habe ich bemerkt, daß Arist. zu schließen scheint, die Einheiten der Pythagoreer wären ausgedehnt. Darüber vergl. noch Arist. met. XIII, 6; 8. p. 279. 11 sqq. Brand. In der ersten Stelle ist die Schlußweise des Arist. am klarsten. Er sagt: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα τὸν μαθηματικόν (sc. ἀριθμόν, d. h. sie nehmen nicht zwei Arten der Zahlen an, wie Platon), πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος· ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν. Diese Sätze enthalten eine Reihe von Schlüssen des Arist., welche er im Sinne der Pythagoreer macht; sie gehen aber von dem Satze der Pythagoreer aus, daß der Himmel (die Welt) aus Zahlen zusammengesetzt sei, und dies ist der einzige Satz, welcher in der ganzen Reihe der angeführten Sätze den Pythagoreern selbst angehört; denn es wird daraus geschlossen: 1) daß die Zahl der Pythagoreer nicht abstract sei, welches die Pyth. gewiß nicht gesagt haben, weil der Gegensatz zwischen nicht-abstracter oder mathematischer und zwischen abstracter oder idealer Zahl zu ihrer Zeit noch nicht erfunden war; 2) daß sie sagten, die sinnlichen Wesen beständen aus Zahlen, welches sie auch nicht sagen konnten, weil zu ihrer Zeit der Unterschied zwischen αἰσθητὸν und νοητὸν noch keine Bezeichnung gefunden hatte; 3) daß die Zahlen der Pythagoreer nicht einheitlich wären,

welches die Pythagoreer gewiß nicht zugestanden haben würden; diesen Schlüssen zähle ich nun 4) und 5) auch noch bei, daß die Zahlen Größe haben (eins und dasselbe mit dem Satze, daß sie nicht einheitlich, s. Met. III, 8.) und daß ebenso das erste Eins Größe habe, natürlich weil aus ihm alle Größen hervorgehen sollen. Doch nicht immer schließt Arist. so, legt auch hierauf keinen besondern Werth; denn de anima I, 4 sagt er: *δόξειε δ' ἂν οὐδὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια μικρά* (cf. de coelo III, 4, wo es von den Atomisten heißt: *τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν*) und giebt überhaupt zu erkennen, daß er diesen Punkt nicht für wesentlich halte, indem er die Pythagoreer nur selten mit den Atomisten zusammenstellt, zu welchen sie darnach gehören würden. Seine Auslegung scheint hierüber zu schwanken; denn an andern Stellen sagt er ausdrücklich, daß die Einheiten der Pythagoreer keine Körper seien, sondern aus ihnen als den Gründen des Seins das Körperliche erst entstehe. De coelo III, 1. *ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές· τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας, οὔτε βάρος ἔχειν.* met. XIV, 5. wird diese Lehre besonders dem Eurytos zugeschrieben: *ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι — ὡς ὅροι οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν καὶ ὡς Εὔρυτος κτλ.* Hier sind also die Einheiten nicht allein nicht Körper, sondern auch nicht Größen, sondern nur Grenzen der Größen als Punkte. Eben dasselbe wird vorausgesetzt, nur daß hier die Grenze mit dem Unbegrenzten zusammen Grund der Größe sein soll, met. I, 8: *ἔτι δὲ εἴτε δῴη τις αὐτοῖς ἐκ τούτων* (sc. *τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου*) *εἶναι τὸ μέγεθος*, welche Stelle in ihrem weitern Verlaufe der früher angeführten de coelo III, 1. genau entspricht. Nach allen diesen Stellen entsteht die Größe erst aus den Zahlen, welche Punkte bedeuten. Das Schwanken des Aristoteles über diese Ansicht hat nach met. I, 8. einen guten Grund in der Lehrweise der Pythagoreer, welche zwar sprachen, als hätten sie es nur mit der sinnlichen Welt zu thun — daher jene Schlüsse des Aristoteles, — aber doch Principien annahmen, welche geeig=

net sind, höher hinaufzusteigen. Auch Plat. de legg. p. 668 d sind die ἀριθμοὶ τοῦ σώματος, welchen θέσεις zugeschrieben werden, auf diese pythagorische Lehre zu beziehen, welche daher wohl so sicher als alt erwiesen ist, als nur irgend eine andere philosophische Lehre der Pythagoreer.

S. 392. Z. 5. Anm. Daher die Polemik des Aristoteles gegen diese Lehre met. I, 9; XIII. 8; de coelo III, 1. und sonst.

Ebend. Anm. 1. Die platonische Zahlenlehre, von welcher Arist. de anima I, 2. §. 7. handelt, knüpft an diese Ableitung des Körpers nur noch die Ableitung der Erkenntnißweisen an.

S. 393. Anm. 1. Vergl. Arist. met. VII, 11. καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. Ohne den Namen der Pythagoreer, aber aus der Stellung ersichtlich, daß es auf sie zu beziehen. Philo de mundi opif. 16. p. 11 Mang.

S. 394. Z. 7. Anm. Brandis Gesch. der Gr.=Röm. Phil. S. 487 giebt zwar zu, daß die von mir ausgeführte Erklärung des Räumlichen durch die Zahl alt=pythagorisch sein möchte, nimmt aber an, auf Arist. met. XIV, 3. (τοῦ ἑνὸς συσταθέντος ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ᾽ ἐκ χροιᾶς, εἴτ᾽ ἐκ σπέρματος, εἴτ᾽ ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν) gestützt, daß noch andere Versuche der Pythagoreer stattgefunden haben möchten das Ausgedehnte abzuleiten. Die Stelle des Aristoteles aber findet sonst gar keinen Haltpunkt in andern Ueberlieferungen, scheint dagegen durch eine andere Stelle des Arist. (met. XIII, 6. ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν) wenigstens beschränkt zu werden. Daher glaube ich, daß sie einer Correctur bedarf in dem Sinne: die Pythagoreer wissen nicht zu sagen, ob das Eins entstanden sei aus Flächen oder aus Farbe u. s. w. Die Worte ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν geben in der That entweder gar keinen passenden Sinn oder würden nur als ein Ausdruck des Unwillens in der Polemik des Aristoteles erklärt werden können. In diesem Falle käme man ohne Correctur ab, in jenem Falle würde ich vorschlagen δὴ hinter ὧν einzuschieben.

S. 395. Z. 5 v. u. Anm. Daher wird auch dem Ekphantos

nur deswegen eine von der pythagorischen abweichende Lehre beigelegt, weil er die Einheiten als untheilbare Körper ansah, nicht aber weil er neben diesen das Leere als Princip setzte. Stob. ecl. I. p. 308. Ἔκφαντος Συρακούσιος, εἷς τῶν Πυθαγορείων, πάντων (sc. ἀρχάς) τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν· τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς. Ueber die Zeit und Lehre dieses Mannes ist sonst nichts zureichendes auszumitteln. Angaben über seine Lehre finden sich Stob. ecl. I. p. 448; 496; Orig. phil. 15.

Ebend. Anm. 1. Hierher kann auch gezogen werden Arist. phys. IV, 7. διό φασί τινες εἶναι τὸ κενὸν τὴν τῶν σωμάτων ὕλην, οἵ περ καὶ τόπον τὸ αὐτὸ τοῦτο λέγοντες. Gleich darauf erinnert an die Pythagoreer der Satz: τὸ γὰρ κενὸν οὐ σῶμα, ἀλλὰ σώματος διάστημα βούλεται εἶναι. Ich meine nicht, daß dies geradezu auf die Pythagoreer bezogen werden sollte; aber wenn auch auf den Platon und die Platoniker zu beziehn, giebt es doch die Verwandtschaft dieser platonischen Darstellungsweise (im Timäos) mit der pythagorischen Lehre zu erkennen.

S. 396. Anm. 1. Ueber die Erklärung des hier erwähnten Zwischensatzes s. oben das zu S. 394 Bemerkte.

Ebendas. Anm. 2. Z. 4 v. unten. Hierauf bezieht sich auch Arist. de coelo I, 9. ἅμα δὲ δῆλον, ὅτι οὐδὲ τόπος, οὐδὲ κενόν, οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

S. 397. Nach Z. 7 schiebe ein: Auf den ersten Anblick mag es etwas Seltsames haben, daß nach dieser Lehre die Pythagoreer das körperliche Dasein der Welt aus Punkten und aus dem Leeren zusammengesetzt sich dachten; wenn man aber den Sinn dieser Lehre genauer sich überlegt, wird man begreiflich finden, wie sie auf dieselbe gekommen. Eine idealistische Richtung ist darin nicht zu verkennen. Wesentlich geht sie darauf aus den Stoff des Körperlichen verschwinden zu lassen, um dagegen die Form als das allein Wahre festzuhalten. Daher werden

die begrenzenden Punkte, welche zuletzt die Form bestimmen, als das gepriesen, was im Räumlichen allein Bedeutung hat, wärend dagegen das Unendliche des unbestimmten Stoffes, welcher erst durch das Begrenzende eine Form gewinnen soll, als das Nichtige im Raume, d. h. als das Leere erscheint. Indem nun aber diese Ableitung des Körperlichen darauf ausging den Stoff desselben verschwinden zu lassen und an seine Stelle ein rein Negatives zu setzen, konnte sie nicht leicht folgerichtig durchgeführt werden, vielmehr schob sich der pythagorischen Lehre, wie es allen Lehren zu geschehen pflegt, welche ein rein negatives Princip setzen, im Verfolg ihrer Sätze an seine Stelle etwas Positives unter. Dies sehen wir, wenn wir finden, daß sie das Unendliche nicht allein das Leere, sondern auch das Böse, die Menge, die ungerade Zahl, das Weibliche u. s. w. nennen. Ja wenn wir bemerken, daß der Begriff des Leeren nicht einmal so entschieden von ihnen hervorgezogen wurde, als mehrere der Begriffe, welche ihm zur Seite stehen, so dürfen wir wohl muthmaßen, daß die Pythagoreer ein heimliches Gefühl von diesem wunden Fleck ihrer Lehre hatten, welches sie sich selbst zu verbergen suchten, indem sie hinter mancherlei gezwungenen Wendungen ihren unbestimmten Begriff vom Unendlichen versteckten.

Anm. Meiner Ansicht, daß der positive Grund der Welt nach den Pythagoreern nur das Eine sei, hat Brandis Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 486 unter anderm auch entgegengesetzt, daß Arist. met. XIII, 6. sage: *καὶ ἐκ τοῦτου* (sc. *τοῦ ἑνός*) *καὶ ἄλλου τινὸς εἶναι τὸν ἀριθμόν*. Aber das *ἄλλο* in dieser Stelle drückt eben nur den negativen Grund aus, welchen Arist. nicht genauer bezeichnet, weil die Pythagoreer selbst ihn auf sehr verschiedene Weise bezeichneten. Es ist mir wahrscheinlich, daß die Pythagoreer wegen der oben an-

gedeuteten Schwierigkeiten ihrer Lehre das Unendliche das Leere zu nennen vermieden, sondern nur etwa nach dem Arist. b. Stob. a. a. O. ihre Ansicht in der Form ausdrückten, daß aus dem Unendlichen das Leere und die Zeit und der Lebensathem in die Welt kämen, indem sie alles dies aus der Negation ableiteten, die Trennung (die Differenz) der Zahlen und der Dinge, die Zeit und das unvollkommene, des Einathmens bedürftige Leben.

S. 398. Anm. 3. Für die nach einem lateinischen Commentar hier abgedruckte Angabe des Eudemos setze das Original b. Simpl. phys. fol. 108 a. *Ἀρχύτας δέ, ὥς φησιν Εὔδημος, οὕτως ἠρώτα τὸν λόγον· ἐν τῷ ἐσχάτῳ, ἤγουν τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ γενόμενος πότερον ἐκτείναιμι ἂν τὴν χεῖρα ἢ τὴν ῥάβδον εἰς τὸ ἔξω, ἢ οὐκ ἄν; τὸ μὲν οὖν μὴ ἐκτείνειν ἄτοπον· εἰ δὲ ἐκτείνω, ἤτοι σῶμα ἢ τόπος τὸ ἐκτὸς ἔσται· διοίσει δὲ οὐδέν, ὡς μαθησόμεθα. ἀεὶ οὖν βαδιεῖται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπὶ τὸ ἀεὶ λαμβανόμενον πέρας καὶ ταὐτὸν ἐρωτήσει, καὶ εἰ ἀεὶ ἕτερον, ἐφ᾽ ὃ ἡ ῥάβδος, δηλονότι καὶ ἄπειρον. καὶ εἰ μὲν σῶμα, δέδεικται τὸ προκείμενον· εἰ δὲ τόπος, ἔστι δὲ τόπος, ἐν ᾧ σῶμά ἐστιν ἢ δύναιτ᾽ ἂν εἶναι, τὸ δὲ δυνάμει ὡς ὂν χρὴ τιθέναι ἐπὶ τῶν ἀϊδίων, καὶ οὕτως ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον καὶ τόπος.* S. Brandis Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 477. Offenbar sind aristotelische Begriffe in dieser Angabe eingemischt; nicht allein das *δυνάμει ὂν* führt darauf, sondern besonders der Schluß vom *δυνάμει ὂν* auf das *ἐνεργείᾳ ὂν*, woraus sich erst die Körperlichkeit des Unendlichen ergiebt. Wie weit Eudemos den Schluß des Archytas erweitert habe, läßt sich nicht wohl ausmachen.

S. 399. Anm. 2. Brandis Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 491 erklärt die angef. aristotelische Stelle, als wenn unter dem unendlichen *πνεῦμα* das Unendliche außer der Welt zu verstehen wäre. Ob er nun gleich die peripatetischen Ausleger für sich hat, halte ich doch eine andere Erklärung für zulässig, daß nemlich das unendliche *πνεῦμα* nur den unendlichen Athem der Welt bezeichne, durch welchen das Leere eingeathmet wird. Dafür stimmt die angeführte Stelle des Plutarch.

S. 409. Anm. 1. Brandis Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 475

sagt, das Umschließende sei unstreitig das Unbegrenzte, und meint S. 486, das Unendliche sei nach den Pythagoreern feuerartig und ätherisch; alles dies läuft wohl nur auf eine Verwechslung des *περιέχον* mit dem *ἔξω τοῦ οὐρανοῦ* hinaus.

S. 410. Anm. 4. Setze zu: Freilich ist das hier angeführte Fragment nicht ohne allen Verdacht, so wie ähnliche Fragmente der Pythagoreer, welche das platonische: *καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς* (de rep. VII. p. 530. von der Astronomie und Musik gesagt) zu commentiren oder zu erweitern scheinen.

S. 415. Anm. 2. Dahin gehört auch wohl, daß Philolaos die Zweiheit *Κρόνου σύνευνον* nannte. Joann. Lyd. de mens. April. I. p. 86. Schow.

S. 423. Anm. 2. Setze zu: Freilich eine unsichere Autorität. Was Servius in Aen. III, 68 über den Unterschied zwischen der platonischen Metempsychose und der pythagorischen Palingenesie hat, ist spätere Erfindung und wahrscheinlich nur aus den Erzählungen über die Wiedergeburten des Pythagoras entnommen.

S. 424. Anm. 2. Setze zu: Man hat Plat. Phaed. p. 62 b zum Beweis gebraucht, vielleicht mit Unrecht. S. Lobeck Aglaoph. p. 795 sq. Doch können die Angaben des Philolaos und des Euxitheos auch nicht als Beweis gelten, daß diese Lehre von den frühern Pythagoreern nicht als ein Geheimniß behandelt wurde.

S. 431. Z. 4 ff. Die Gründe, welche Brandis Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 496 gegen Böckh Philol. S. 185 anführt, haben mich überzeugt, daß der hier angegebene Satz des Philolaos sich nicht auf unsere Abhängigkeit von sinnlichen Begierden beziehe, sondern von unserer Abhängigkeit vom Göttlichen handele. Daher muß das hier über jenen Satz Gesagte gestrichen werden. Dagegen

S. 432. Z. 6 v. u. ist einzuschieben: So bemerkte Philolaos, wir stünden unter Gründen, welche gewaltiger wä-

ren als wir, womit er auf göttliche Eingebung gedeutet haben soll. Mit Bezugnahme auf Arist. eth. Eud. II, 8.

S. 435 Z. 8. Streiche: die oberste Einheit bis zu Ende des Kapitels und setze dafür: Dabei können wir uns nun nicht verläugnen, daß die Pythagoreer zu sehr phantastischen Vorstellungsweisen hingerissen wurden. Die ganze Gesellschaft, welcher sie angehörten, hatte offenbar hierzu eine starke Neigung, welche in ihrem religiösen Aberglauben und in der damit verbundenen Zahlensymbolik am stärksten sich zu erkennen gab. Dieselbe Neigung verkündet sich auch in ihren Philosophemen. Die philosophirenden Pythagoreer versuchten, wie Aristoteles sagt, selbst in ihren Vorstellungen die Weltbildung zu betreiben [1]). Aber in einer wissenschaftlich ernsten Zeit gehen solche Spiele der Phantasie nur aus einem ernstlich gefühlten Bedürfnisse der Wissenschaft hervor. Auch dies deutet Aristoteles an, wenn er sagt, die Principien der Pythagoreer wären geeignet über das Sinnliche und Physische emporzusteigen in höhere Gebiete der Wissenschaft [2]). Zwar wenn sie die sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge aus der Figur und die Figur aus der Zahl zu erklären suchten, so gingen sie damit nur auf die Form des Sinnlichen zurück; aber die Richtung dieser Bestrebungen, in welcher das Materielle fast zum völlig Nichtigen herabgesetzt wurde, konnte doch hierbei nicht stehn bleiben, sondern mußte zu Meinungen führen, welche ein höheres Ziel, wenn auch nicht ausdrücken, so

1) De coelo II, 13. *οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὑτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν.*

2) S. S. 435. Anm. 1, wo Arist. met. I, 8 zu lesen ist.

doch andeuten. Fassen wir nun zuerst auf, was sie offenbar geleistet haben, so müssen wir zwei Verdienste ihnen anrechnen. Das eine ist, daß sie mehr als andere griechische Philosophen ihrer Zeit auf die mathematische Seite der Erscheinung aufmerksam machten, das andere, daß sie auf die Erkenntniß des Einfachen drangen, ohne doch dadurch zu dem Irthum derer verleitet zu werden, welche das Einfache in der körperlichen Erscheinung suchten oder über das Für-sich-sein der einfachen Elemente ihren Zusammenhang zum Ganzen vergaßen. Sie hingegen gingen darauf aus, es in der zusammenhaltenden Kraft zu finden, wie sie theils als Einheit die ganze Welt umfaßt und bestimmt, theils den besondern Dingen ihre begrenzende Form gewährt.

Schon hierin verkündet sich uns ein noch tieferes Streben dieser Männer, welches aber freilich weniger zu wissenschaftlicher Deutlichkeit sich durchgearbeitet hat. Wie konnte es anders sein, als daß diese ersten Regungen, welche von der Erscheinung auf das Wesen vorzudringen strebten, nur unbeholfen sich zu äußern wußten? Indem sie das Gebiet des Anschaulichen verließen, wußten sie nur symbolisch sich auszudrücken, und indem sie das Symbol nicht mit Sicherheit von dem Bezeichneten zu unterscheiden vermochten, mußte ihre Darstellungsweise in Verwirrung gerathen. Daher finden wir auch bei ihnen eine größere dialektische Unbeholfenheit, als bei den ionischen Philosophen, welche derselben Zeit angehören. Aristoteles nennt sie die Ersten; welche das Wesen der Dinge zu bestimmen und Begriffserklärungen zu geben versucht hätten, bemerkt aber dabei, daß sie hierin sehr kunstlos verfahren

wären [1]), welches mit ihrer symbolischen Darstellungsweise natürlich zusammenhängt. Mittel für die Definition war ihnen nur die Zahl, d. h. ein Verhältniß von Einheiten, in welchem das Wesen der Dinge liege, welches aber auch zurückgeführt werden sollte auf die erste Einheit, den lebendigen Grund der Zahl. Diese betrachteten sie als die Seele der Welt, welche die Vielheit aus sich entwickle und dadurch Grund eines jeden harmonischen Verhältnisses werde, nach einer Ansicht, welche der griechischen Denkweise sehr entsprechend auch an die ethischen Lehren der Pythagoreer sich anschloß und ihnen das ganze Leben der Welt aus einem sittlichen Standpunkte zeigte. Alles dieses kann jedoch nur als eine erste, noch sehr rohe Andeutung dessen angesehn werden, was in der sokratischen Philosophie als Dialektik und Ethik sich entwickeln sollte.

Xenophanes.

S. 443. Anm. 1. Zu den Angaben über die Zeit des Xenophanes setze zu Sext. Emp. adv. math. I, 258. Als Haltpunkt für die Chronologie dient auch, daß Xenophanes vom Herakleitos und Epicharmos erwähnt wurde. Diog. L. IX, 1; Arist. met. IV, 5. Mit Cousin (Xenophane fondateur de l'école d'Elée in Nouveaux fragmens philosophiques p. 12 sq.) nehme ich an, daß die Verse des Xenophanes, von welchen gesprochen worden, nicht auf den persischen Krieg gegen das eigentliche Griechenland, sondern auf den per-

---

1) S. S. 435. Anm. 2. Das Verfahren des Eurytos hierbei wird besonders erwähnt Arist. met. XIV, 5; Theophr. met. 3. Es geht darauf hinaus, daß die Form der Dinge durch Zahlen bestimmt werden soll, wobei aber auch die Lage der Punkte, der Ort der Einheiten, berücksichtigt wurde. S. Arist. met. I, 8 fin.; cf. ib. I, 5 fin.

sischen Angriff der griechischen Colonien in Asien sich beziehen. Vergl. S. Karsten Xenophanis Colophonii carminum reliquiae §. 2-4.

S. 444. Anm. 4. Jambische Verse des Xenophanes, welche Karsten fragm. XXV. gefunden zu haben glaubt, beruhen nur auf Conjectur. Auch Parodien und dann wieder Tragödien werden dem Xenophanes zugeschrieben. Alles dies beruht wahrscheinlich nur theils auf einem Sprachgebrauch, welcher diese Worte in einem weitern Sinn nahm, theils auf Misverständnissen. Schol. ad Aristoph. equ. 406; Strab. XIV, 1. p. 179; Eustath. ad Il. *B* p. 204; Athen. II, 44. p. 54; Euseb. chron. Ol. 60, 2. Vergl. Karsten p. 20 sqq. Nach Welckers Conjectur Rhein. Mus. f. Philol. I. S. 33, 92 würde auch Schol. ad Arist. pac. 696 hierher gehören.

S. 445. Z. 8. Zu Thales setze: und Pythagoras.

S. 445. Anm 4. Setze zu: dagegen Athen. XIV, 32. p. 632.

S. 446. Zu Z. 7. Platon kann auch wohl meinen, die Lehre der Eleaten hätte sich schon vor dem Xenophanes, obgleich nicht wissenschaftlich entwickelt, in Aussprüchen der Dichter oder in mystischen Lehren kund gegeben. S. darüber Karsten p. 92 sq.

Ebend. Z. 15 ff. Die hier erwähnte Stelle des Aristoteles wird nur gezwungen auf Frömmigkeit gedeutet. Aber in seiner Bestreitung des Polytheismus und der anthropopathischen Vorstellungen von den Göttern scheint der Beweis zu liegen, daß er besonders in Widerspruch gegen die Volksreligion seine Lehre ausbildete.

S. 448. Anm. 1. In der ausgeschriebenen Stelle scheint τὸ οὐκ ὂν ἐξ ὄντος in τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος verbessert werden zu müssen.

S. 449. Anm. 1. Dagegen haben Cousin p. 75 sqq. und Karsten p. 95 sq.; 135 sqq. sich erklärt. Der letztere gesteht zu, daß Aristoteles darüber in Irthum gewesen sei, welchen allem Anscheine nach auch Platon getheilt haben würde. Ihre Zweifel über diesen Punkt schließen sich an die Schwierigkeiten an, ihn mit der Lehre

des Xenophanes von der sinnlichen Welt in Uebereinstimmung zu bringen. Darüber später.

S. 453. Anm. 2. Setze zu: Sollte hierin schon eine Spur der Polemik gegen die pythagorische Lehre liegen?

Ebend. Anm. 4. Setze zu: wärend andere behaupteten, er habe Gott unendlich genannt. Orig. philos. 14.

S. 454. Anm. 1. Ich schlage vor γε hinter ταὐτῷ einzuschieben und für μὴν zu lesen χρή. Karsten verändert μένει in μένειν, setzt τε hinter ταὐτῷ, μιν für μὴν und ἐπιπρέπει für ἐπεὶ πρέπει, welches einen andern Sinn geben würde.

S. 456. Anm. 4. Anders erklären Karsten p. 156 und Brandis Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 372, der erstere etwas gewaltsamer als ich; der letztere glaubt annehmen zu müssen, in der angeführten Stelle des Plut. und in der entsprechenden Stelle des Pseudo-Galen müsse Xenokrates für Xenophanes gelesen werden.

Ebendas. zu Ende. Anm. Beim Schwanken der alten Ueberlieferungen ist natürlich hierüber nur Wahrscheinliches zu sagen, und es liegt auch für unsere Ansicht nicht viel daran, ob man annimmt, Xenophanes habe vier oder zwei Elemente angenommen, welches letztere Brandis Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 370 f. billigt. Doch halte ich Arist. met. I, 4. über die vier Elemente des Empedokles nicht für entscheidend gegen meine Meinung.

S. 457. Anm. 1. Setze zu: Also das Seiende überhaupt i nicht im Werden, welches die Grundlehre der Eleaten ist. Von diesen mit Einschluß des Xenophanes, welcher gleich nachher besonders genannt wird, sagt Arist. met. I, 5. οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν.

S. 460. Z. 6. Setze zu: Daher sagt auch Aristoteles von den Eleaten überhaupt, sie hätten, weil sie kein anderes Wesen außer den sinnlichen Gegenständen angenom-

men, auf diese die Begriffe übertragen, welche der Erkenntniß der ewigen Wahrheit angehören [1]).

Ebend. Anm. 1. Zu den Stellen, welche dem Xenophanes Skepticismus beilegen, setze zu Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8; cf. Brand. ad fragm. XIV. In der von uns angegebenen Beziehung scheint auch Aristoteles die skeptischen Aeußerungen des Xenophanes aufzufassen. Met. IV, 5.

Parmenides.

S. 470. Anm. 1. Für θέμενον l. τε μένον u. für μὴ ὂν l. ἐόν. Darnach ist auch die Uebersetzung im Texte zu ändern: wäre es bedürftig, so würde es alles bedürfen.

S. 471. Anm. 1. ἐν ᾧ muß doch wohl auf ἐόντος bezogen werden: das Seiende, in welchem der Gedanke ausgesprochen ist. Darnach ist auch S. 474. Z. 2. zu ändern.

Ebend. Anm. 2. Hegel Gesch. der Phil. S. 300 übersetzt τὸ πλέον das Meiste, Brandis Gesch. d. Gr.=Röm. Phil. S. 392 das Mächtigere; es ist aber das Volle; vergl. v. 85; 125. Daher Theophr. de sens. 4. καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

S. 476. Z. 16. Streiche von dagegen bis S. 477. Z. 2, und setze dafür: Aber es erklärt sich daraus auch, wie er dennoch das Unternehmen nicht aufgab in den sinnlichen Erscheinungen nach der Wahrheit des einen und unveränderlichen Wesens zu forschen [2]).

S. 478. Anm. 1. Den letzten Vers liest man wahrscheinlich besser: ἀντὶ δὲ νύκτ' ἀδαῆ πυκινὸν κτλ.

S. 479. Anm. 2. Brandis Gesch. d. Gr.=Röm. Phil. S. 384;

---

1) De coelo III, 1. ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δέ τινας νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.

2) Den angeführten Versen ist der Sinn nicht beizulegen, welcher im Text ausgedrückt war.

396 ist geneigt aus der Uebereinstimmung des Parm. mit dem Herakleitos darin, daß beide das Feuer als das Wesen setzten, einen historischen Zusammenhang derselben anzunehmen. Solche Aehnlichkeiten sind aber trügerisch. Beide Philosophen scheinen sehr verschiedene Gründe gehabt zu haben, weswegen sie dem Feuer den Vorzug vor den übrigen Elementen gaben, Herakleitos, weil es das beweglichste Element, Parmenides, weil es das Lichte und das Warme ist. Der Begriff der Nothwendigkeit, welchen beide Philosophen mit einander gemein haben, ist auch nur ein schwacher Beweis ihres Zusammenhangs, und der Begriff des Gegensatzes, welchen Brandis ebenfalls anführt, ist bei beiden Philosophen von sehr verschiedener Bedeutung.

S. 481. Anm. 1. Ueber das Mythologische in der Lehre des Parmenides vergl. Menand. de encom. I, 2. p. 30. Heer. Die Stelle des Arist. met. I, 5. heißt vollständiger: δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι. Auch dies scheint auf die Unterscheidung der bewegenden von den materiellen Ursachen sich zu beziehn.

S. 482. Z. 7. Anm. Himmel und Elemente und bewegende Kräfte werden als Götter bezeichnet. Cic. de nat. D. I, 11; Clem. Alex. adm. ad gent. p. 42.

S. 485. Anm. 1. Theophr. de sens. 4. τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει. Dasselbe sagt Arist. met. IV, 5, und sogar de coelo III, 1. ἐκεῖνοι δὲ (sc. Μέλισσος καὶ Παρμ.) διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι κτλ., wogegen es met. I, 5. ganz anders lautet. Bei allen jenen Ueberlieferungen wird auf die Lehre des Parm. von der einen Wahrheit gar keine Rücksicht genommen, wie etwas Aehnliches Arist. und Theophr. auch bei andern Philosophen im Gebrauch haben. Dies scheint die Vermuthung zu rechtfertigen, daß die Unterscheidung zwischen sinnlicher und verständiger Erkenntniß von Parmenides noch nicht weiter ausgeführt, sondern nur in der Anlage seines Gedichts angedeutet wurde.

Ebend. Anm. 3. Setze zu: Ebenso der Schlaf. Tertull. de anima 43. Seml.

Zenon der Eleat.

Vergl. Cousin nouveaux fragmens philosophiques p. 96-150.

S. 487. Anm. 3. Strabo VI, 1. in. muthmaßt, daß er thätig an der Gesetzgebung des Parmenides Theil genommen.

S. 488. Anm. 1. Aus Diod. Sic. exc. p. 557 ed. Wessel. will Cousin entnehmen, daß Zenon in jener Verschwörung nicht umgekommen, welches ich aber nicht darin finden kann.

S. 489. Z. 10. Dazu daß Zenon für einen Sophisten gehalten wurde, trug vielleicht auch die Sage bei, welche auf Plat. Alcib. I. p. 119 zurückzugehen scheint, daß Zenon für Geld Unterricht ertheilt habe, welches aber mit den übrigen Nachrichten über sein Leben wenig zusammenstimmen will. Cf. Plut. v. Pericl. 4.

S. 496. Anm. 3. Z. 2. Für λέξειν τὰ ὄντα l. ἔξειν τὰ ὄντα λέγειν.

Melissos.

S. 498. Anm. 3. Setze zu: Plut. v. Pericl. 26. (auch Suid. s. v. Μέλιτος) wo Aristoteles als Zeuge angeführt wird. Es sind zwei samische Kriege zu unterscheiden. S. Krüger ad Clinton. fast. Hell. Ol. 84. 1.

S. 499. Anm. 1. Wenn Diog. L. IX, 24. auch den Herakleitos als seinen Lehrer nennt, so ist darauf nichts zu geben.

Ebend. Anm. 2. Suid. l. l. hat nur περὶ τοῦ ὄντος als Titel.

S. 503. Anm. 3. Z. 5. Siehe was dagegen Simpl. phys. fol. 24 b bemerkt.

Empedokles.

S. 506. Z. 5 v. u. Anm. Nur muß ich freilich auch hoffen, daß man von den Annahmen, welchen Aristoteles gewöhnlich über die Lehre des Empedokles folgt, sich nicht täuschen lasse. Schon früher ist erwähnt worden, daß Aristoteles in Deutung mythischer

Darstellungsweisen nicht glücklich ist; dies trifft wie den Platon und die Pythagoreer, so auch den Empedokles. Eine solche Lehrweise war nicht nach dem Geschmack des Aristoteles und daher äußert er auch eine gewisse Abneigung nicht allein gegen sie, sondern auch überhaupt gegen den Empedokles (phys. VIII, 1. Tadel, daß er keine Gründe angebe; met. I, 4. ψελλίζεται; ib. 3. τοῖς ἔργοις ὕστερος (τοῦ Ἀναξαγόρου); poët. 1 ungünstige Zusammenstellung mit dem Homer; rhet. III, 5; s. überdies de gen. et corr. I, 1; II, 6.). Zuweilen aber giebt auch Arist. selbst seine Unsicherheit über die Lehre des Empedokles zu erkennen und zwar über sehr bedeutende Punkte, z. B. de anima I, 4, wo er zweifelt, ob der λόγος die φιλία sein solle, und noch bedeutender de gen. et corr. I, 1. (ἄδηλον δὲ καὶ πότερον ἀρχὴν αὐτῶν θετέον τὸ ἓν ἢ τὰ πολλά, λέγω δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτων). Am meisten jedoch sprechen die Zusammenhanglosigkeit und die Widersprüche in den einzelnen Angaben des Arist. dagegen, daß er als ein sicherer Führer in der Beurtheilung der Lehre des Emp. angesehen werden könne. Wir bemerken über diesen Punkt im voraus das Wichtigste. Arist. legt 1) gewöhnlich dem Emp. die Lehre von den 4 Elementen als 4 Principien bei, zu welchen sich alsdann noch 2 bewegende Principien, die Liebe und der Haß, gesellen, also 6 Principien; 2) hierzu aber kommen nun noch a) der Zufall, wie bekannt, und b) die Nothwendigkeit, phys. VIII, 1, und endlich c) erfahren wir auch, daß Emp. einen Gott im eigentlichen Sinne (ὁ εὐδαιμονέστατος θεός) angenommen habe, welcher aber freilich unwissender sein soll, als alle übrige Dinge, met. III, 4; de anima I, 5. Wenn wir nun richtig zählen, so haben wir jetzt 9 Principien des Emp. nach den Angaben des Arist. Da diese jedoch eine starke Neigung verrathen sich gegenseitig in einander aufzulösen, so läßt sich wohl erwarten, daß sie nicht alle neben einander und in gleicher Geltung werden bestehen können. Wir finden dann auch, daß Arist. 1) eingesteht, Emp. hätte die 4 Elemente nur wie zwei gebraucht, met. I, 4; de gen. et corr. II, 3, ja 2) zu erkennen giebt, daß alle 4 Elemente geworden sind aus einer allen Verschiedenheiten zum Grunde liegenden Natur, de gen. I, 1, also

nur als untergeordnete Principien betrachtet werden können; 3) aber nennt Arist. jene Natur die *φιλία*, met. III, 1; 4, so daß also hierdurch auch die bewegende Kraft mit der bewegten Materie zusammenfällt; 4) endlich ergiebt sich, daß Gott im eigentlichen Sinne nach dem Empedokles eben diese eine Natur ist, met. III, 4. Aus allen diesen Angaben des Arist. selbst folgt unzweideutig, daß er uns nicht hinlänglich belehrt über den Unterschied, welcher zwischen den höchsten und den untergeordneten Principien des Empedokles zu machen ist, sondern gewöhnlich bei den letzteren stehen bleibt. Wir fügen noch hinzu, daß aus andern wahrscheinlichen Angaben fließt, daß auch die entgegengesetzten bewegenden Kräfte unter den Begriff der Nothwendigkeit zusammenfallen. Daß aber der Zufall als Princip vom Empedokles angegeben werde, folgert Arist. selbst aus Stellen des Empedokleischen Gedichts, welche nur in gar zu wörtlicher Auslegung zu einem solchen Misverständnisse führen konnten.

S. 507. Anm. 2. Nur die Angabe b. Simpl. phys. fol. 6 b würde alt sein, wenn sie nach dem Theophrast wäre, wie Brandis Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 189 annimmt, was ich aber bezweifle.

Ebend. Anm. 3. Zu den angeführten Stellen füge hinzu: Olympiod. ad Plat. Gorg. b. Sturz p. 64; Simpl. in phys. l. l. *Ἐμπ. — Παρμενίδου πλησιαστὴς καὶ ζηλώτης.* — Meine Annahme über die Person des Alkidamas ist die gewöhnliche, wird aber von Brandis Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 190 bezweifelt. Vgl. dagegen Foſs de Gorg. Leont. p. 17. Das, was für seinen Bericht ausgegeben wird, ist freilich mit offenbaren Unrichtigkeiten in Verbindung gebracht worden.

S. 509. Anm. 2. Angeblich nach dem Aristoteles.

Ebendas. Anm. 4. Die von uns angenommene Erzählung ist vom Timäos, welcher den Emp. in seiner Geschichte öfters erwähnte. Die bekannte Erzählung von seinem Tode im Aetna läßt sich auf den Herakleides von Pontos, einen wenig zuverlässigen Zeugen, zurückführen, welcher jedoch an das Wunder glaubte.

S. 510. Z. 3. Anm. Das dritte Buch wird angeführt Tzetz. chil. VII, 522.

Ebend. Anm. 6. Zu Ende setze zu: Dagegen hat von Leutsch allgem. Litt. Zeit. 1834. Nr. 198. den Einfluß der rhetorischen Haltung des Empedokleischen Gedichts auf die Beredtsamkeit des Gorgias nachzuweisen gesucht, welchen wir nicht leugnen wollen.

S. 512. Anm. 1. Die Auslegung, welcher ich in der Erklärung des hier angeführten Verses in der ersten Aufl. gefolgt bin, betrachte ich jetzt als unrichtig. *Γυίων* muß mit dem Vorhergehenden verbunden werden. Der Sinn wird dadurch ein anderer, wornach auch die Uebersetzung im Texte zu ändern ist. Für (Z. 3) verwirft bis (Z. 7) erkennbar l. und setzt darauf hinzu, daß wir vermittelst der Sinne durch den Verstand zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollten.

S. 512. Weder die Lesart, noch die Uebersetzung der drei ersten der hier angeführten Verse mag ich jetzt noch vertreten. Sie gehören zu den schwierigsten der dunkeln Fragmente des Empedokles, können aber auch hier füglich ausfallen.

S. 515. Der Anm. 1. angeführte Vers ist von Sturz geschmiedet; die Sentenz gehört nicht einmal dem Empedokles, sondern dem Herakleitos an. Das auf ihn im Text sich Beziehende muß also gestrichen werden.

Ebend. Anm. 2. Für met. II, 5. l. met. III, 4. *τίθησι μὲν γὰρ (ὁ Ἐμπ.) ἀρχήν τινα τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος· δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον τοῦτο γεννᾶν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλα ἐστὶ πλὴν ὁ θεός. — — εἰ γὰρ μὴ ἦν (τὸ νεῖκος) ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν.* De gen. et corr. II, 6. *ὁ δὲ (Ἐμπ.) τὴν μίξιν μόνον ἐπαινεῖ. καίτοι τά γε στοιχεῖα διακρίνει οὐ τὸ νεῖκος, ἀλλ' ἡ φιλία τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ· θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα.* Daß die Elemente *φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ* seien, ist Folgerung des Aristoteles, welche er selbst sonst dem Emp. nicht zuzuschreiben wagt. S. de gen. et corr. I, 1. Daß der Sphäros der Gott des Empedokles sei, sagt ausdrücklich Procl. in Alcib. I. p. 113. Creuz. S. Sturz p. 277-292.

Ebend. Anm. 4. Setze zu: dies bezweifelt Brandis Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 208; Rhein. Mus. III. S. 127. Das Fragment ist ja allerdings räthselhaft, wenn es aber nach der philosophischen Lehre des Emp. gedeutet werden soll, so sprechen für meine Auslegung die Ausdrücke Zeus und Poseidon, von welchen der erste entschieden das Feuer, der andere wahrscheinlich das Wasser bedeutet, und mithin scheint die Abwesenheit des Dienstes dieser Götter auf einen Zustand zu deuten, in welchem die Elemente noch nicht auseinander getreten sind.

Ebend. Z. 2. Für: Sie ist — abhängt, lies: Sie ist ihm das Eins, als die Ursache, welche alles einigt [1]), ja er scheint sie als alleinigen Grund aller Dinge und als das einzig Seiende bezeichnet zu haben [2]), so wie er auch in anderer Beziehung die vier Elemente als die materiellen Grundlagen alles Daseins als Eins gesetzt haben soll [3]). In einer andern Richtung seiner Darstellung nannte er auch die eine bewegende Kraft, die Einheit der Liebe und des Hasses, die Nothwendigkeit, von welcher alles abhange [4]).

---

1) Arist. met. III, 4. Ἐμπ. — — λέγει, ὅ τί ποτε τὸ ἕν ἐστι· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι· αἰτία γοῦν ἐστιν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν.

2) Ib. 1. ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερόν τί ἐστιν, ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων ἢ οὔ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπ. φησὶ φιλίαν, ἄλλος δέ τις πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ ἀέρα.

3) Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 2. καὶ εἶναι τῇ μὲν μίξει πολλά τε καὶ τῇ διακρίσει, τῇ δὲ φύσει τέταρ' ἄνευ τῶν αἰτίων ἢ ἕν.

4) Von der Nothwendigkeit im Allgemeinen Arist. phys. VIII, 1; Cic. de fato 17; von ihr neben den beiden andern bewegenden Ursachen Simpl. phys. fol. 107 a; von der Nothwendigkeit als allgemeiner bewegenden Kraft Simpl. phys. fol. 43 a; Plut. de pl. ph. I, 26; de anim. procr. 27.

S. 517. Z. 10. Nach: in Liebe beschlossen setze zu: ohne alle Verschiedenheit [1]).

S. 521. Anm. 5. Zu der Stelle aus dem Orig. vergl. Sturz l. l. p. 274 sq. Zu Ende setze zu: Brandis Gesch. d. Gr.=Röm. Phil. S. 204 macht dagegen auf eine Stelle des Plutarch de primo frig. 16 aufmerksam, nach welcher Emp. das Feuer als Substrat des Hasses, weil es zerstreuend wirke, angesehn haben soll, das Wasser dagegen als Substrat der Liebe. Wenn die Angabe richtig ist, so kann sie dennoch nur sehr particuläre Punkte der Physik des Emped. berücksichtigen.

S. 523. Nach Z. 15. Es sei erlaubt hier eine allgemeine Bemerkung einzuschalten. In der pantheistischen Richtung, in welcher die Eleaten offenbar sich befanden, indem sie das Werden und die Vielheit der Dinge aufzuheben und alles auf das einige und bleibende Wesen des Seienden zurückzuführen strebten, kann man doch nie dahin gelangen das Werden und die Vielheit zu einem völlig Nichtigen zu machen, sondern man muß beide in der Vorstellung des Menschen zugeben und die Wahrheit beider nur dadurch sich verbergen, daß man davon absieht, wie die

---

1) Arist. de gen. et corr. I, 1. Ἐμπ. — — ὅταν εἰς ἓν συναγάγῃ τὴν ἅπασαν φύσιν πλὴν τοῦ νείκους, ἐκ τοῦ ἑνὸς γίγνεσθαι πάλιν ἕκαστον· ὥστ᾽ ἐξ ἑνός τινος δῆλον ὅτι διαφοραῖς τισὶ χωριζομένων καὶ πάθεσιν ἐγένετο τὸ μὲν ὕδωρ, τὸ δὲ πῦρ κτλ. — — ἀφαιρουμένων οὖν τούτων διαφορῶν (εἰσὶ γὰρ ἀφαιρεταί, γενόμεναι γε) κτλ. — — διόπερ καὶ τότε ἐξ ἑνὸς ἐγεννήθησαν, οὐ γὰρ δὴ πῦρ γε καὶ ὕδωρ ἔτι ὄντα ἓν ἦν τὸ πᾶν. Diese Stelle muß ich der Ansicht entgegensetzen, welche Brandis im Rhein. Mus. a. a. O. S. 131 äußert, daß der Haß auch für den Sphäros noch seine Bedeutung habe, indem er verhindere, daß die verschiedenen Elemente nicht durch das Band der Liebe zusammenwüchsen. Es giebt in der That keine verschiedenen Elemente im Sphäros, sondern die verschiedenen Elemente sind nur untergeordnete Principien.

Vorstellung und das Subjective doch auch objective Wahrheit hat. Daher sind diese Vorstellungsweisen eigentlich in einem dualistischen Gegensatz befangen, welchen sie nicht aufzulösen wissen, zwischen dem übersinnlichen Wesen und dem sinnlichen Schein, so jedoch daß sie den letztern dem erstern gänzlich unterordnen. Beim Empedokles nun scheint dieser dualistische Keim stärker sich entwickelt zu haben, als bei den Eleaten selbst, und die, welche seine Lehre so deuten, als hätte er alles aus dem Streite zwischen der Liebe und dem Hasse, als zwei gleich starken und gleich ursprünglichen Kräften, hervorgehen lassen, betrachten sie wirklich als einen reinen Dualismus. Es ist wohl möglich, daß ihm klar geworden war, daß dem subjectiven Werden und der subjectiven Vielheit ein objectives Werden und eine objective Vielheit zur Seite gesetzt werden müsse, und wäre dies, so würde hierin sein wesentlicher Unterschied von den Eleaten liegen; aber man wird doch gewiß zugeben müssen, daß er dennoch nicht zu einem reinen Dualismus kam, sondern die Welt des Hasses der Welt der Liebe, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, durchaus unterordnete und nur in dieser das Göttliche erblickte und das Substrat aller Dinge, in jener dagegen den Schein des Werdens und den menschlichen Irthum und die Flucht und Qual aller Dinge; denn dafür sprechen zu entschieden alle Ueberlieferungen, welche wir von dem Zusammenhange seiner Principien haben, wärend für jene dualistische Auslegung nur solche Angaben angeführt werden können, welche lediglich von Einzelheiten seiner Lehre ausgehn [1]).

---

1) Hierzu rechne ich seine eigenen Ausdrücke v. 51, wo das *νεῖκος ἀτάλαντον ἁπάντῃ* genannt wird, wärend die *φιλότης ἴση μῆ-*

Ebend. Anm. 2. Es ist merkwürdig, daß hier die *φιλία* geradezu *στοιχεῖον* genannt wird.

Ebend. Anm. 5. Magn. mor. II, 11; eth. Eud. VII, 1. Die Lust entsteht durch eine Mischung mit dem Gleichen, die Unlust durch die Mischung mit dem Ungleichen.

S. 525. Z. 5. Setze zu: Dies liegt offenbar in den Begriffen des Empedokles von den entgegengesetzten bewegenden Kräften, wiewohl es scheint, daß er darüber keine deutliche Erklärung abgegeben hat.

S. 528. Z. 4. Setze zu: Wenn er dennoch dem Hasse ein wahrhaftes Sein objectiver Art beigelegt haben sollte, so würde dies nur aus einer nicht recht folgerichtigen Zusammensetzung seiner Gedanken erklärt werden können.

S. 535. Anm. 1. Nach Arist. rhet. I, 13 sah er es als ein allgemeines und natürliches Gesetz an, daß wir nichts Beseeltes tödten sollten.

S. 536. Anm. 2 zu Anfang schiebe ein: Daher sagen Arist. und Theophrast, Empedokles habe das Wahrnehmen und Denken für gleich oder ähnlich gehalten. Theophr. de sens. 10. *τὸ γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοίοις, τὸ δ᾽ ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις, ὡς ἂν ἢ ταὐτὸν ἢ παραπλήσιον ὂν τῇ αἰσθήσει τὴν φρόνησιν· διαριθμησάμενος γάρ, ὡς ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν, ἐπὶ τέλει προσέθηκεν, ὡς ἐκ τούτων πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδονται καὶ ἀνιῶνται. διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν.*

κός τε πλάτος τε heißt; aber es ist, wie der Zusammenhang des wenn auch sehr zerrissenen Bruchstückes zeigt, an dieser Stelle nicht davon die Rede die beiden Kräfte überhaupt gegen einander zu messen, sondern nur ihr Verhältniß zu einander zu schildern, wie es in der Welt erscheint, sobald diese in Vielheit zerfallen ist, wie denn auch beim Parmenides v. 126 dieselbe Vergleichung in ähnlichen Ausdrücken vorkommt.

Ebend. Anm. 2. Zu den zuerst angeführten Stellen setze Theophr. de sensu 7 sqq. hinzu.

S. 537. Z. 2. Setze zu: Auf die Art daher, wie das Blut des Menschen gemischt ist, führte er alle geistige Vorzüge oder Fehler desselben zurück, ja nahm sogar an, daß die mittlere und verhältnißmäßige Mischung des Blutes in einzelnen Gliedern besondere Geschicklichkeiten begründe [1]). Wir müssen dies als eine natürliche Folge der Einerleiheit des Körperlichen und des Geistigen ansehn, welche Empedokles mit den Eleaten annahm, so wie denn auch die Annahme, daß die verhältnißmäßige Mischung der Elemente das Bessere hervorbringe, an die Lehre des Parmenides erinnert.

Ebend. Z. 5. Streiche von: Daher fordert bis Z. 10 des Wissens und setze dafür: Wir haben schon früher bemerkt, daß Empedokles menschliche und göttliche Erkenntniß unterschied. Wenn er nun aber in allen Dingen die Gegenwart des Göttlichen, die Glieder des Gottes, ahnete, selbst wenn der Streit in ihnen mächtig ist [2]), so mußte er gewiß auch dem Menschen einen Antheil an dieser göttlichen Erkenntniß gewähren. Diese setzte er auch entschieden der sinnlichen Kenntniß entgegen; denn dem

---

1) Theophr. de sens. 11. ὅσοις μὲν οὖν ἶσα καὶ παραπλήσια μέμικται (sc. τὰ στοιχεῖα ἐν τῷ αἵματι) καὶ μὴ διὰ πολλοῦ, μηδ᾽ αὖ μικρὰ, μηδ᾽ ὑπερβάλλοντα τῷ μεγέθει, τούτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους κτλ. — — οἷς δὲ καθ᾽ ἕν τι μόριον ἡ μέση κρᾶσίς ἐστι, ταύτῃ σοφοὺς ἑκάστους εἶναι· διὸ τοὺς μὲν ῥήτορας ἀγαθούς, τοὺς δὲ τεχνίτας, ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσί, τοῖς δ᾽ ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κρᾶσιν οὖσαν. Cf. ib. 24.

2) Peyron p. 52. πάντα γὰρ ἑξείης πολεμίζετο γυῖα θεοῖο.

Göttlichen könne man sich nicht nähern, weder mit dem Auge, noch mit den Händen es fassen, welchen Sinnen die Menschen am meisten zu vertrauen pflegten [1]). Daher verlangte er auch, man sollte den Gott, die Liebe, im Geiste schauen, denn mit Augen könne sie nicht erblickt werden [2]), wodurch er wohl nichts anderes andeuten wollte, als daß sie durch unmittelbare Gegenwart aufgefaßt werden müsse. Hiernach liegt in der That ein strenger Gegensatz zwischen der sinnlichen und der göttlichen Erkenntniß in dem System des Empedokles; denn jene entsteht nur durch Abströmen und Zuströmen von einander gesonderter Wesen, diese dagegen beruht in der Gegenwart des Wahren, ohne daß ein Fremdes uns ankommen müßte. Daher folgerte auch Theophrastos, unter der Herschaft der Liebe finde keine oder nur geringere Empfindung statt, weil dann nichts abströme, sondern alles gemischt werde [3]). Aber freilich scheint Empedokles diesen Gegensatz nicht weiter entwickelt, sondern die göttliche Erkenntniß nur vorausgesetzt zu haben, ohne ihr Verhältniß zur sinnlichen Erkenntniß nachzuweisen, worin er auf gleicher Stufe mit den Eleaten steht [4]). Deswegen wird auch seine Ansicht

---

1) Clem. Alex. strom. V. p. 587. τὸ γάρ τοι θεῖον, ὁ Ἀκραγαντῖνός φησι ποιητής, (v. 302 sqq.)

οὐκ ἔστιν πελασάσθ', οὐδ' ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτὸν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἥ πέρ γε (vulg. τε) μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἁμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.

2) V. 53. τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς.

3) Theophr. de sens. 20. συμβαίνει δὲ καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας ὅλως μὴ εἶναι αἴσθησιν ἢ ἧττον διὰ τὸ συγκρίνεσθαι τότε καὶ μὴ ἀποῤῥεῖν.

4) Brandis Gesch. der Gr.=Röm. Phil. S. 223 sagt, Arist. leugne entschieden, daß Emp. zwei ganz verschiedene Gebiete des Erken=

von der Erkenntniß, welche über das Sinnliche sich erhebt, nur selten von den Alten erwähnt, und diese wußten sich den Zusammenhang der entgegengesetzten Erkenntnißweisen, welche er annahm, nicht recht zu deuten [1]).

Sophisten.

S. 549. Anm. 1. Setze zu: Arist. de soph. el. 12. ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν.

Ebend. Anm. 2. Der Kunst den schwächern Grund zum stärkern zu machen scheint zuerst Protagoras sich gerühmt zu haben. Arist. rhet. II, 24 fin.; cf. Tzetz. chil. XI, 711.

S. 551. Anm. 1. Dieser Spruch des unschuldigsten der Sophisten, wie man den Prodikos genannt hat, kann freilich auch anders gedeutet werden, wenn man diesem Manne die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele beilegt, wie Welcker gethan hat. S. rhein. Mus. f. Philol. I. S. 608 ff. Entscheidend sind seine Gründe nicht, aber auch wir wollen über die Persönlichkeit des Prodikos nicht entscheiden, weil die Ueberlieferungen über ihn sehr ungenügend sind.

S. 552. Anm. 1. Wenn nämlich ein philosophischer Sinn in der Atomistik sein soll, so wird er allein in dem Suchen nach dem Einfachen gefunden werden können. Daran aber schließt sich die Ver-

---

nens angenommen hätte; es ist aber nur der Fall, daß Arist. die Unterscheidung des Emp. zwischen beiden nicht angiebt, wie er dies ebenfalls bei den Eleaten nicht thut. Ebenso macht es auch Theophrast de sensu; beide behandeln die Erkenntnißlehre des Empedokles immer in Verbindung mit der Erkenntnißlehre des Parmenides und nach beiden sollte man glauben auch Parm., so wie Emp., hätte nur die sinnliche Erkenntniß gekannt. Jene Unterscheidung zwischen der Erkenntniß des Sinnlichen und des Uebersinnlichen blieb bei Anfängen stehn, welche die Peripatetiker entweder nicht beachteten oder für der Beachtung nicht werth hielten.

1) Sext. Emp. adv. math. VIII, 122.

kehrtheit an, daß die einfachen Elemente etwas Sinnliches und gänzlich für sich Bestehendes sein sollen. Das Wahre, das in jenem Suchen liegt, ist durch die Pythagoreer in die philosophische Untersuchung gekommen, das Verkehrte haben die Atomisten hinzugefügt. Wenn diese nichts anderes kennen, als das Körperliche, ohne innere Kraft, einem reinen Materialismus zugewendet, wenn sie keine andere wahre Einheiten kennen, als die Atome, und daher die Einheit der Welt ebenso gut, als die Einheit des Grundes der Welt oder Gott leugnen, daher aber auch die Wahrheit, welche die Wissenschaft sucht, aufzugeben genöthigt sind, so kann man ihnen nur eine antiphilosophische Tendenz beimessen. Brandis Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 301 f. scheint den wissenschaftlichen Werth des Atomismus in der Zurückführung des Qualitativen auf das Quantitative zu suchen; aber auch hierin waren ihm die Pythagoreer vorangegangen, mit welchen daher auch Aristoteles ihn zuweilen zusammenstellt.

S. 555. Anm. 1. Die Existenz einer Schrift des Protagoras über den Staat ist mir zweifelhaft geworden. Vergl. Diog. L. III, 37; 57; Porphyr. ap. Euseb. pr. ev. X, 3.

Ebend. Anm. 2. Vergl. Fofs de Gorg. p. 48.

Atomisten.

S. 559. Ueber das Vaterland des Leukippos vergl. Simpl. phys. fol. 7. a; Diog. L. IX, 30, wo für *Μήλιος* wahrscheinlich *Μιλήσιος* zu setzen ist; Clem. Alex. protr. p. 43.

Ebend. Z. 2. v. u. Für Protagoras l. Pythagoras. Ueber die Lehren des Leukippos vergl. Simpl. l. l.; Diog. L. l. l.; Tzetz. chil. II, 980; Jambl. v. Pyth. 104.

S. 560. Anm. 2. Die hier aufgestellte Behauptung muß beschränkt werden. Der Streit kann wohl auch gegen die Pythagoreer gerichtet sein, doch schwerlich allein gegen sie.

S. 561. Anm. 2. Nach Thrasyllos Ol. 77, 3.

Ebend. Anm. 3. Setze zu: ib. 34. Die Angabe nach der Er-

oberung Troja's ist gewöhnlich, dagegen bezweckt offenbar die Angabe nach der Geburt des Anaxagoras eine Vergleichung mit diesem berühmten Philosophen.

S. 562. Anm. 1. Die Annahme von 5 Jahren ist wahrscheinlich; aus π. abgekürzt für πέντε ist wahrscheinlich π′ (80) geworden. S. Papencordt de atomicorum doctrina commentationis specimen primum (Berol. 1832) p. 10. Ueber die Arpedonapten s. Vermuthungen b. Sturz de dial. maced. p. 98; Reinesii ep. ad Nesteros p. 25.

Ebend. Anm. 3. Setze zu: Sext. Emp. VII, 389. — Ueber die Lehren des Demokritos vergl. Diog. L. IX, 34; 38.

S. 563. Anm. 2. In Schleiermacher's literarischem Nachlaß Bd. 1. findet sich eine Abhandlung über das Verzeichniß der demokritischen Schriften, welche Thrasyllos in Tetralogien gebracht hatte. Das Princip der Eintheilung, welches Schl. annimmt, scheint mir sehr geeignet die Sache weiter zu bringen, doch ist die Ausführung im Einzelnen wohl noch in mehrern Punkten mangelhaft. Schl. verwirft die ἀσύντακτα gänzlich, weil sie nicht in die Eintheilung passen; mir aber scheint es, daß ihr Inhalt (αἰτίαι, wahrscheinlich den Problemen des Aristoteles ähnlich) Veranlassung gab für sie eine besondere, nicht tetralogisch geordnete Abtheilung, anzunehmen.

S. 564. Anm. 2. Dion. Hal. de eloc. 24, wo die gute Mischung seiner Worte gelobt wird, welches Lob er aber freilich mit dem Aristoteles theilt. Andere Stellen und einige Beispiele s. bei Papencordt p. 19 sq.

S. 565. Anm. 1. Wie dennoch Demokritos nach Arist. phys. III, 4. lehren konnte: τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον, weiß ich mir freilich mit seinem Systeme nicht zu reimen, sondern nur, wie so manches andere, aus seiner Abhängigkeit von Anaxagoras zu erklären.

S. 566. Z. 6 v. u. Anm. So ist auch der allerdings ungeometrische und sophistische Zweifel zu verstehn, ob, wenn der Kegel geschnitten würde, die Flächen der Abschnitte gleich oder ungleich sein würden. Zu dem erstern führen die geometrischen Sätze, zu dem andern die atomistische Ansicht. Plut. adv. Stoic. 39.

S. 567. Anm. 1. Setze zu: Theophr. de sensu 49, sehr verdorben. Vergl. Burchard comment. critica de Democriti Abderitae de sensibus philosophia (Mindae 1830) p. 5 sq.

Ebend. Anm. 1. Theophr. de sensu 63. ὅ τι γὰρ ἂν ἄθρουν ᾖ, τοῦτ᾽ ἐνισχύειν ἑκάστῳ· τὸ δ᾽ εἰς μικρὰ διανενημένον ἀναίσθητον εἶναι. — Zu Ende setze zu: Vielleicht aber hat doch Demokritos schwankend hierüber sich ausgedrückt. Man könnte Polemik des Epikur gegen ihn finden b. Diog. L. X. 44; 56. Auch ließe sich Stob. ecl. I. p. 348. (δυνατὸν δ᾽ εἶναι κοσμιαίαν ὑπάρχειν ἄτομον) hierherziehen.

S. 568. Z. 7. Für absolut schwer l. je größer um so schwerer.

Ebend. Anm. 2. Streiche Andere bis auf Eins hinaus und setze dafür: Theophr. de sensu 61. βαρὺ μὲν οὖν καὶ κοῦφον τῷ μεγέθει διαιρεῖ Δημόκριτος. Im Folgenden ist für φύσιν wohl κρίσιν zu lesen. Zu Ende setze hinzu: von welchen die beiden erstern vielleicht auch nur bemerken wollen, daß Demokr. nicht ausdrücklich den Atomen die Schwere als Eigenschaft beigelegt habe.

Ebend. Z. 4. v. u. Dafür wurde auch Raum gewonnen durch den Satz, daß ein jeder Theil Leeres und Volles in sich enthalte [1]). Doch konnte dieser Satz auch damit in Verbindung stehn, daß Demokritos die Theilbarkeit aller wahrnehmbaren Dinge zu erklären suchte.

S. 569. Für die Anm. 1. setze besser: Dies drückt Aristoteles met. XII, 2. in dem Satze aus: ἦν ἡμῖν πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ᾽ οὔ, freilich sehr gezwungen. Ich kann diesen Satz trotz des vorhergehenden φησὶ nicht für ein Fragment des Demokritos halten.

S. 573. Anm. 1. Vor συμπλοκῇ schiebe ein: ἐπάλλαξις für

Ebend. Anm. 2. Setze zu: Arist. de gen. et corr. I, 2. ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων.

S. 573. Nach Z. 13 schiebe ein: Sehen wir nur in das Einzelne seiner Naturlehre ein, so weit es nicht rein

---

1) Arist. met. IV, 5.

empirisch ist, so scheint es, als wäre Demokritos nicht vorsichtig genug zu Werke gegangen in der Unterscheidung dessen, was seinen Grundannahmen gemäß als gegenständliche Wahrheit festgehalten werden konnte, und dessen, was er als ein nur scheinbares ansehn mußte. Denn wenn er seiner Ansicht folgte, daß die Atome Schwere hätten nach ihrer Größe, so ergeben sich die Eigenschaften des Schweren und des Leichten von selbst als gegenständlich begründete und daran ließ sich auch leicht der Gegensatz zwischen dicht und dünn, wie auch, etwas schwerer zwar, aber doch ungezwungen, der Gegensatz zwischen hart und weich anschließen, indem jenes auf ungleichartige, dieses auf gleichartige Dichtigkeit und Dünnheit zurückgebracht werden konnte [1]). Damit waren nun aber die übrigen sinnlichen Eigenschaften zusammengesetzter Körper nicht zu vermischen, weil diese an sich nur etwas in der Vorstellung vorhandenes, obwohl in der wahren Zusammensetzung der Dinge Gegründetes sind. Schwer jedoch war es gewiß beide Arten der sinnlichen Eigenschaften von einander zu sondern, weil wenigstens der Gegensatz zwischen Hartem und Weichem ebenso verschieden von Verschiedenen geschätzt wird, wie der Gegensatz zwischen Süßem und Bitterm. Daher mischte auch Demokritos, wenn wir dem Berichte des Theophrastos trauen dürfen, beide Arten sinnlicher Eigenschaften unter einander [2]). Hierzu konnte er um so

---

1) Theophr. de sensu 61; 62; 68. Den Unterschied zwischen dünn und dicht scheint Dem. ohne Weiteres als nach seinen Grundsätzen klar vorausgesetzt zu haben. Er gebraucht ihn, ohne daß wir eine Erklärung desselben fänden.

2) Man muß den ganzen Bericht des Theophr. de sensu 60-82.

leichter verleitet werden, je folgerichtiger es für ihn gewesen sein würde auch die Schwere als Eigenschaft der Atome zu verwerfen, weil er den Atomen wegen ihrer Kleinheit alle Wahrnehmbarkeit absprach. Aber noch schwankender wurden seine Lehren dadurch, daß er bemerkte, wie die Dinge Verschiedenen verschieden und von entgegengesetzten Eigenschaften erscheinen, weil dies aus der sich gleich bleibenden Gestalt der Zusammensetzungen sich nicht ableiten läßt [1]). Wenn nun Aristoteles bemerkt, daß die Lehre des Demokritos alles Wahrnehmbare zu einem Fühlbaren mache [2]), so liegt darin der größeste Vorwurf für die Gründlichkeit seines Verfahrens, daß seine Untersuchungen fast allein auf die sinnlichen Beschaffenheiten sich wandten, welche durch das Gesicht und durch den Geschmack erkannt werden [3]), mit Ausnahme des Harten und des Weichen, von welchen schon geredet worden. Daher sind auch seine Annahmen über die Oberfläche der Körper, welche die Verschiedenheiten der Wahrnehmung begründen soll, in hohem Grade willkürlich. Denn warum das Sauere eine eckige, gewundene, kleine und dünne Gestalt haben soll, das Rothe

---

vor Augen haben. Vergl. Theophr. de caus. plant. VI, 2. Besonders bemerke ich §. 68, wo aber in dem äußerst verdorbenen Text viel zu ändern ist; f. σκληρότητι l. σμικρότητι, f. χυμοῦ vielleicht πυρὸς oder θερμοῦ.

1) Theophr. de sensu 67. ἔτι δὲ εἰς ὁποίαν ἕξιν ἂν εἰςέλθῃ (sc. τὰ σχήματα) διαφέρειν οὐκ ὀλίγον· καὶ διὰ τοῦτο τὸ αὐτὸ τἀναντία καὶ τἀναντία τὸ αὐτὸ πάθος ποιεῖν ἐνιότε.

2) Arist. de sensu 4. Δημ. δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων — — πάντα τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν.

3) Arist. l. l.; Theophr. de sensu 64. Doch auch über den Geruch einiges. Ib. 82.

eine runde Gestalt aus größern Kugeln bestehend [1]), dafür würde wohl schwerlich etwas anderes, als eine gewisse Analogie der übrigen Sinne mit dem Gefühle vorgebracht werden können [2]). Die Dunkelheit dieser Analogie mochte ihn alsdann zu der Aeußerung veranlassen, daß die Geschmacksverschiedenheiten nur für den Menschen als solche vorhanden wären [3]), weil nämlich auf den Geschmack die subjective Stimmung am meisten Einfluß ausübt. Wenn er nun dennoch es unternahm aus den Wahrnehmungen heraus auf die Gestalten der zusammengesetzten Körper zu schließen, so kam ihm zur Erklärung der Verschiedenheiten der Wahrnehmung über Farbe und Geschmack der Gegenstände der Satz des Anaxagoras zu Hülfe, daß in allen Dingen alles vorhanden sei; auch er meinte, nichts sei rein aus einer Art der Figuren zusammengesetzt und nur nach dem Uebergewichte der einen oder der andern Art würden die Gegenstände auf die Empfindung wirken [4]), womit er offenbar darauf zielte, daß es auch wohl geschehen könnte, daß dem Einen die eine, dem Andern die andere Seite des Gegenstandes sich herauskehrte. So wie nun Demokritos hierin an den Anaxagoras sich an=

---

1) Ib. 65-67; 73-78.

2) Daher spielt das *τραχὺ* und das *λεῖον*, das *ὀξύ*, das *θερμὸν* und *ψυχρὸν* eine Hauptrolle in den Erklärungen.

3) Ib. 64.

4) Ib. 67. *ἁπάντων δὲ τῶν σχημάτων* (*χρημάτων*?) *οὐθὲν ἀκέραιον εἶναι καὶ ἀμιγὲς τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῳ πολλὰ* (vulg. *πολλούς*) *εἶναι· τὸ αὐτὸ* (vulg. *τὸν αὐτὸν*) *ἔχειν λείου καὶ τραχέος καὶ περιφεροῦς καὶ ὀξέος καὶ τῶν λοιπῶν· ᾧ δ' ἂν ἐνῇ πλεῖστον, τοῦτο μάλιστα ἐνισχύειν πρός τε τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν δύναμιν.*

schloß, so nahm er von andern Physikern auch die Verschiedenheit der vier Elemente in seine Lehre auf [1]), obwohl diese Annahme den Hypothesen seines Systems sehr fern steht. Dies sieht man daran, daß er nur eins dieser Elemente, das Feuer, näher zu bestimmen wußte, indem er es für eine Zusammensetzung aus kleinen Kugeln erklärte, von den übrigen Elementen aber nur annahm, daß sie eine Sammlung aller Arten von Figuren wären und nur nach Größe und Kleinheit derselben sich von einander unterschieden [2]). Was ihn zu jener Vermuthung über das Feuer führte, erräth man wohl, wenn man an die Beweglichkeit des Feuers und der Kugel sich erinnert [3]); wenn man aber findet, daß er das Feuer vermittelst der Wärme auch mit der rothen Farbe in Verbindung bringt und Feuer und Farbe nach ihrer Gestalt zu bestimmen weiß, dagegen vom Warmen behauptet, daß es keine Natur habe, sondern nur der Wahrnehmung nach bestehe [4]), so bemerkt man wohl, daß er

1) Diog. L. X, 44; Simpl. phys. fol. 8. a.

2) Arist. de coelo III, 4. ποῖον δὲ καὶ τί ἑκάστου τὸ σχῆμα τῶν στοιχείων, οὐθὲν ἐπιδιώρισαν, ἀλλὰ μόνῳ τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν· ἀέρα δὲ καὶ ὕδωρ καὶ τἆλλα μεγέθει καὶ μικρότητι διεῖλον, ὡς οὖσαν αὐτῶν τὴν φύσιν οἷον πανσπερμίαν πάντων τῶν στοιχείων. De anima I, 2; de gen. et corr. I, 8; Theophr. de sensu 75. ἐρυθρὸν δ᾽ ἐξ οἵων περ τὸ θερμὸν πλὴν ἐκ μειζόνων.

3) Arist. de anima l. l.

4) Hierauf beziehen sich die stärksten Vorwürfe des Theophrast. De sensu 63; 68; 71. νῦν δὲ σκληροῦ μὲν καὶ μαλακοῦ καὶ βαρέος καὶ κούφου ποιεῖ τὴν οὐσίαν, ἅπερ οὐχ ἧττον ἔδοξε λέγεσθαι πρὸς ἡμᾶς, θερμοῦ δὲ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν ἄλλων οὐθενός. Nach Simpl. phys. fol. 8. a soll Dem. auch das Helle

bei diesen Untersuchungen zwischen dem Wunsche etwas über die Natur der Dinge zu bestimmen und dem Unvermögen seines Systems darüber sichere Bestimmungen zu finden in das Schwanken gerathen ist.

S. 575. Anm. 2. Setze zu: Doch ist das letztere streitig nach Cic. Tusc. I, 34. und aus Theophr. de sensu 71. nicht wahrscheinlich zu machen.

S. 576. Anm. 1. Setze zu: Doch müssen wir jeden Schluß auf eine fromme Gesinnung aus einigen fromm klingenden Phrasen bei einem Manne ablehnen, in dessen Munde solche Sätze nur zweideutig sein können.

S. 577. Z. 11. Die losgerissenen Bilder sollen auch die umgebende Luft sich ähnlich bilden.

Ebend. Anm. 5. Zwischen ἀποῤῥοὴ und εἴδωλον könnte man so unterscheiden, daß das letztere als eine Folge der erstern angesehn würde, welche sich in der Luft bilde nicht ohne Mitwirkung weder der Luft noch des Empfindenden. Demokr. selbst scheint nach Theophr. de sensu 51. darüber sich nicht genau erklärt zu haben. Für ἀποῤῥοὴ gebrauchte er auch das Wort δείκελον. Etymol. magn. s. v. δείκ. Theophr. de sensu 50. τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κορῇ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι συστελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρῶντος. Ib. 51. τοιαύτην εἶναι τὴν ἐντύπωσιν, οἷον εἰ ἐκμάξειας εἰς κηρόν (mit Burchard l. l. p. 11. für εἰ σκληρόν). Freigebig mit dem Leben theilte Demokr. auch diesen Bildern Leben mit, ja, wie es scheint, ein fast unzerstörbares Leben; denn auf solche Bilder sind doch wohl die Idole der Götter zu beziehn.

S. 578. Zu Ende setze zu: Andere Gründe, durch welche er die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen angriff, sind ebenfalls den allgemeinen Grundsätzen seiner Lehre

---

und Dunkle auf das Feuer und das Wasser zurückgeführt haben; Theophr. aber erwähnt davon nichts.

fremd und können nur als Hülfssätze angesehn werden. So berief er sich auf die Verschiedenheit der Thiere, welche wegen der Verschiedenheit ihrer Mischung oder Zusammensetzung auch verschiedene Empfindungen haben müßten [1]. Wenn nun auch die Menschen in ihrer Mischung einander ähnlicher wären und daher auch ähnliche Wahrnehmungen hätten [2], so begegnete es doch auch ihnen, daß sie in Gesundheit und Krankheit oder in den verschiedenen Abstufungen ihres Alters ihre Zustände und ihre Mischung veränderten, und daraus ginge denn auch eine Veränderung in ihrer Art wahrzunehmen nothwendig hervor. Daraus sei offenbar, daß die Stimmung des Vorstellenden die Ursache der Vorstellung sei [3]. Durch diese Gründe bahnte Demokritos den Skeptikern den Weg, denen er auch schon in der Formel voranging, daß wenn etwas dem Einen so, dem Andern anders erscheine, keiner von beiden mehr als der Andere die Wahrheit träfe [4].

S. 579. Anm. 2. Die Worte *περὶ παντὸς — — ἡ ζήτησις* hätten nicht für ein Fragment des Demokritos gehalten werden sollen. Sie gehören mit einiger Abänderung dem Platon an. S. Phaedr. p. 237.

S. 580. Anm. 2. Bei der Haltungslosigkeit der demokritischen Erkenntnißlehre ist es unmöglich aus den allgemeinen Principien etwas über die *γνώμη γνησίη* zu erschließen. Es bleibt mir daher zweifelhaft, ob sie dasselbe ist, was Dem. nach Theophr. de sensu

1) Theophr. de sensu 63.

2) Ib. 64.

3) L. l.; ib. 64. *ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας.*

4) Ib. 69. *μηθὲν μᾶλλον ἑκάτερον* (f. *ἕτερον*) *τυγχάνειν τῆς ἀληθείας.* Arist. met. IV, 5. *οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως.*

58. φρονεῖν nennt. Wenn dies der Fall wäre, so würde die helle Erkenntniß in der symmetrischen, d. h. weder zu kalten, noch zu warmen Haltung der Seele bestehn, welche entweder aus ihrer Mischung oder aus ihrer Bewegung hervorginge; denn es ist zweifelhaft, ob man a. a. O. für μετὰ τὴν κίνησιν nicht κατὰ τὴν κρᾶσιν lesen muß, da gleich darauf folgt: τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν, ὅπερ ἴσως αὐτῷ, καὶ κατὰ λόγον ἐστὶ σῶμα ποιοῦντι τὴν ψυχήν. Brandis Rhein. Mus. III. S. 139; Gesch. d. Gr.=Röm. Phil. S. 334 vermuthet, es sei unter der γνησίη γνώμη ein unmittelbares Innewerden der Atome und des Leeren zu verstehn. Aber doch auch wohl der Zusammensetzung derselben und wie?

S. 580. Anm. 3. Setze zu: Nur eins will ich besonders bemerken. Wenn Arist. met. IV, 5. dem Demokr. vorwirft, daß er den Satz des Widerspruchs verwerfe, so wird dies allerdings auf seine Bestreitung der sinnlichen Wahrnehmung zurückgeführt. Aber der Satz, welcher ihm beigelegt wird, ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθές, ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον, ist offenbar allgemeinerer Bedeutung. Es wird dadurch sogar das Vorhandensein der Wahrheit, d. h. alles dessen, was die Atomenlehre behauptet, in Zweifel gestellt. Demokr. selbst läßt uns wählen, ob wir annehmen sollen, daß er das Hypothetische seiner ganzen Lehre wohl eingesehn habe, oder daß er sich nur so stelle, um uns begreiflich zu machen, daß nur unter der Voraussetzung seiner Atome u. s. w. etwas Wahres übrig bleibe. In dem ersten Falle würde er die Wissenschaftlichkeit seiner Lehre aufgehoben haben, in dem andern Fall aber bekennen, daß seine Lehre die Erkennbarkeit der vorausgesetzten Wahrheit verwerfe. Alle Voraussetzungen der Atomenlehre führen in der That auf dieses Ergebniß. Denn es wird sich wohl niemand einbilden, daß er die Figur und Größe eines Atoms oder des leeren Raumes in einer Zusammensetzung mit wissenschaftlicher Sicherheit bestimmen könne. Die Atomenlehre kennt dazu gar keinen Weg. Aber noch seltsamer gestaltet sich die Lehre des Demokr., wenn man den Aeußerungen des Arist. folgt über das, was er für wahr gehalten habe. De anima I, 2. τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον und ähnlich de gen. et corr. I, 2; met.

IV, 5. Demnach also wären die Erscheinungen das Wahre, was er doch gegen den Protagoras bestritt, was auch sein Satz: μηθὲν μᾶλλον ἑκάτερον τυγχάνειν τῆς ἀληθείας, und viele andere Sätze leugnen. Soll man nun annehmen, er habe das Wort Wahrheit in einem doppelten Sinne gebraucht? So würde seine Lehre nur um so sophistischer werden. Mir scheinen jene Sätze des Aristoteles nur Folgerungen aus der Lehre des Demokr. zu sein, welche dieser in solcher Weise gar nicht aussprach. Dafür spricht besonders die Haltung der Polemik in der Stelle met. IV, 5.

S. 581. Anm. zu Z. 13. Wenn Spätere, wie Sextos der Empiriker z. B. adv. math. VIII, 6, die Atome νοητὰ nennen, so ist dies nur eine ungehörige Erweiterung des Begriffs.

Ebend. Z. 5. v. u. Für: in seiner ganzen Ansicht vom Leben ist besser zu setzen: in der Neigung, in deren Befriedigung er seinen Genuß fand.

S. 582. Anm. 1. Die Echtheit der Sentenzen, welche dem Demokritos beigelegt werden, ist freilich wohl nicht allem Zweifel enthoben, besonders wegen der leicht möglichen Verwechslung mit dem Demophilos und Demokrates. Doch giebt ihnen außer dem Dialekt, der nicht ganz sicher ist, die eigenthümliche Farbe, auf welche es hier allein ankommt, einige Gewähr. Nur solches, was mir diese an sich zu tragen scheint, habe ich angeführt. Nur die Schaam vor sich selbst ist mir nicht ganz unverdächtig.

S. 585. Anm. 1. Noch schlimmer klingt Stob. serm. XII, 13. ἀληθομυθεύειν χρεών, ὅπου λώϊον.

Protagoras.

S. 586. letzte Z. Für: wogegen aber die Zeitrechnung streitet l. was aber wenig Wahrscheinlichkeit hat und nur aus einer später ausgebildeten Anekdote hervorgegangen zu sein scheint [1]).

1) Epicur. ap. Athen. VIII, 50. p. 354. Schon Aristoteles b. Diog. L. IX, 53. erwähnte etwas auf jene Anekdote Bezügliches. Da

S. 587. Anm. 4. Setze zu: Diog. L. l. l.; Quint. inst. III, 4. Vergl. Clafsen de grammaticae graecae primordiis p. 28 sqq. Die Eintheilung der Sätze in εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή ist auf der Grenze zwischen Grammatik und Rhetorik. Entschieden grammatisch aber ist die Eintheilung der genera des nomen (Arist. rhet. III, 5.), wahrscheinlich nach den Endungen weiter ausgeführt, worüber vergl. Arist. poët. 21; soph. el. 14. Der Tadel des Homer Arist. soph. el. l. l. und poët. 19 ist von Neuern mit der Neuheit grammatischer Kunst entschuldigt worden, ich kann aber darin bei kindischer Kunst nur sophistische Unverschämtheit finden, ungefähr wie Aristoph. nub. v. 659 sqq. Ueber die rhetorischen Künste des Prot. vergl. auch Spengel artium scriptores p. 40 sqq.

S. 588. Anm. 3. Setze zu: Brandis Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 526 vermuthet dagegen, daß in der Angabe des Porphyrios Prot. f. Gorgias verschrieben sein könnte. Eine dritte Muthmaßung würde sein, daß die Schrift περὶ τοῦ ὄντος nur einen Theil der zwei Bücher ἀντιλογιῶν oder ἀντιλογικῶν gewesen wäre. Vergl. Porphyr. l. l.; Diog. L. III, 37; 57.

S. 590. Anm. 2. Ob ich dem Damaskios trauen soll, welcher de prim. princ. 126. p. 262. dem Protagoras den Satz beilegt, daß von jedem Gegenstande nur ausgesagt werden könne, was er ist, finde ich sehr zweifelhaft.

Ebend. Anm. 3. Daß er damit die Gesammtheit der Erscheinungen auf den Stoff zurückgeführt habe, möchte ich nicht mit Brandis Gesch. der Gr.-Röm. Phil. S. 528. behaupten. Der Ausdruck ὕλη ist bekanntlich später und vom Sextos auf den Protagoras nur übertragen. Auch in dem Sinn, daß alles körperlich sei, kann man diesen Satz dem Protagoras nicht zuschreiben.

S. 592. Zu Z. 9. Anm. Man kann dafür mit Brandis Gesch. d. Gr.-Röm. Phil. S. 531. die Stelle Plat. Prot. p. 354 sqq. als

---

Protagoras wahrscheinlich älter ist als Demokritos und lange, also auch früh lehrte, so macht auch die Zeitrechnung Schwierigkeiten.

bestimmtern Beweis anführen. Doch ist die geschichtliche Treue dieses Gesprächs in einzelnen Behauptungen, welche dem Prot. in den Mund gelegt werden, immer zu bezweifeln. Daher möchte ich auch die Behauptung, die Tugend sei das Schönste, ib. p. 349, nicht mit Brandis für ein Zeichen der Denkart des Prot. gelten lassen, sondern höchstens nur für eine seiner Aeußerungen, durch welche er seinen Unterricht empfahl.

Gorgias.

S. 593. Z. 3. Anm. Die Angabe, daß Gorgias Schüler des Empedokles war, könnte vielleicht nur aus Plat. Meno p. 76. geflossen sein. Diog. L. VIII, 58; 59; Suid. s. v. *Γοργίας;* Schol. ad Plat. Gorg. p. 345. Bekk. Zweifel dagegen erregt die freilich sehr ungewisse Zeitrechnung über Gorgias, über welche auch Krüger ad Clint. fast. Hell. p. 388. zu vergleichen ist.

Ebend. Anm. 2. Hier war Isokrates sein Schüler. Cic. orat. 52; cf. Quint. III, 1. nach dem Aristoteles.

Ebend. Zu Anm. 5. Vergl. Spengel artium script. p. 71 sqq.

S. 594. Anm. 4. Foss p. 39. ist daher auch der Meinung, Gorgias habe sich nicht Sophist genannt.

S. 595. Z. 9. Nicht ein Werk seiner Jugend, aber doch vor seiner Gesandtschaft nach Athen geschrieben.

S. 599. Anm. 1. Auch diese Gründe sollen von frühern Philosophen vorgebracht worden sein, wie Arist. sagt.

Ebend. Anm. 2. Arist. de sensu 6. *ἀδύνατον γάρ φασί τινες ἄλλον ἄλλῳ τὸ αὐτὸ ἀκούειν ἢ ὁρᾷν ἢ ὀσφραίνεσθαι· οὐ γὰρ οἷόν τ᾽ εἶναι πολλοὺς καὶ χωρὶς ὄντας ἀκούειν ἢ ὀσφραίνεσθαι· τὸ γὰρ ἓν χωρὶς ἂν αὐτὸ αὑτοῦ εἶναι.*

Ebend. Anm. 3. Vergl. noch Arist. de Gorg. l. l. Die angeführte Stelle aus Sext. Emp. scheint noch ein anderes Argument des Gorgias zu enthalten. Wenn ich recht verstehe, so soll die Rede als ein Effect der äußern Eindrücke betrachtet werden, so daß nicht wir, sondern die Dinge sich darin zu erkennen geben würden.

Euthydemos.

S. 602. Z. 1. Anm. Doch muß man nicht glauben, daß Platon sich hierin gar zu weit von der Wahrheit entfernt habe. Auch Aristoteles soph. el. 20. legt dem Euthydemos einen ganz armseligen Trugschluß bei.

Zum zweiten Bande.

Sokrates.

S. 18. Anm. 2. Auch die Angabe, daß Sokrates Schüler des Archelaos gewesen, hängt mit den Verleumdungen des Aristoxenos gegen den Sokr. zusammen. Diog. L. II, 19.

S. 20. Anm. 3. Vergl. auch Diog. L. II, 23., welcher noch andere Reisen dem Sokrates zuschreibt.

S. 21. Z. 5. Zu des Volkes, setze hinzu: und der aristokratischen Machthaber.

S. 39. Anm. 4. Nach Antipatros setze hinzu: wahrscheinlich des Stoikers aus Tarsos.

S. 57. Anm. 3. Setze zu: Freilich noch beschränkter scheint K. F. Hermann den Gesichtskreis des Sokrates sich zu denken, wenn er (Neue Jahrb. für Philol. und Pädag. 1833 S. 401) meint, die sokratische Dialektik suche das Allgemeine nur um des Einzelnen willen und für das praktische Bedürfniß und die Lehre von der Subordination der Begriffe sei erst eine Erfindung des Platon. Aber selbst die Definitionen, welche Xenophon dem Sokrates beilegt, zeigen, daß dem Sokrates diese Subordination nicht unbekannt war, ohne welche er auch gar keine Induction hätte unternehmen können.

S. 58. Anm. 3. Es ist zu bemerken, daß in den angeführten Stellen des Xenophon ἐπανάγειν gebraucht wird zur Bezeichnung der Induction, wofür ἐπάγειν als Kunstwort gebräuchlich wurde.

S. 68. Z. 4. Anm. Da wir hier unsere Untersuchungen über die allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe des Sokrates schließen, so müssen wir uns noch darüber rechtfertigen, daß troß K. Fr. Hermann's Erinnerung in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1061 f. von der Kategorie des πρός τι, wie H. sich ausdrückt, nicht die Rede gewesen ist. Allerdings wird das πρός τι vom Sokrates gebraucht. Xenoph. mem. III, 8. nr. 4-7; IV, 6. nr. 9. In nicht unbedeutenden Untersuchungen, doch nicht abstract, sondern πρὸς πάλην, πρὸς ἄλλο τι u. s. w. Allein wer hätte wohl in wissenschaftlichen oder praktischen Untersuchungen diesen Begriff entbehren können? Er läßt sich schon in den Fragmenten des Herakleitos nachweisen. Daß aber ein Begriff, sogar in bedeutenden Untersuchungen, von einem Philosophen gebraucht wird, ist kein Beweis dafür, daß der Begriff dieses Begriffs seiner wissenschaftlichen Bedeutung nach bei diesem Philosophen zum Bewußtsein gekommen war. Das πρός τι kann nur im Gegensatz gegen das καθ᾽ αὑτὸ wissenschaftlich gedacht werden, in welcher Form dasselbe auch aufgefaßt werde. K. Fr. Hermann hätte also zeigen sollen, daß dieser Gegensatz vom Sokrates begriffsmäßig aufgefaßt worden wäre, um den Begriff des πρός τι dem Sokrates zu vindiciren. Wir müssen dagegen in Voraus bemerken, daß bei den Begriffsbestimmungen des Sokrates, wohin das καθ᾽ αὑτὸ gehören würde, nur vom τί ἕκαστον ohne weitern Zusatz die Rede ist. Xen. mem. IV, 6.

S. 69. Anm. 1. Vergl. Plat. Euthyd. p. 278. E sqq.

S. 78. Anm. 2. Setze zu: So wie er denn überhaupt viel älter zu sein scheint. Ueber seine Bedeutung s. Diog. L. III, 86. angeblich nach dem Aristoteles.

Kyrenaiker.

S. 87. Anm. 3. Setze zu: wo Aristippos zu den Sophisten gezählt wird.

S. 97. Anm. 2. Gegen den Epikur ließen die Kyrenaiker nur die Lust in der Bewegung zu. Diog. L. X, 136.

S. 100. Anm. 2. Wendt (Gött. gel. Anz. 1835. S. 789 f.) scheint hierin ein Misverständniß zu finden, indem nemlich der Satz der Kyrenaiker, daß kein Gegenstand seiner Natur nach angenehmer sei als der andere (μήτε ἥδιόν τι εἶναι), fälschlich so gedeutet worden wäre, als sollte dadurch der Gradunterschied der Lüste aufgehoben werden. Wenn aber die Kyrenaiker das Begehren noch mehr abschneiden wollten, so mußten sie auch den Gradunterschied der Lüste leugnen. Daher setzten sie auch die Lust ohne Unterschied der Größe, nicht die größeste Lust als das höchste Gut.

Ebend. Anm. 3. Zu den angeführten Stellen setze noch: Diog. L. X, 137. οἱ μὲν γὰρ (sc. Κυρηναϊκοὶ) χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν· κολάζεσθαι γὰρ τοὺς ἁμαρτάνοντας σώματι· ὁ δὲ (sc. Ἐπίκουρος) τὰς ψυχικάς· τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. Zu Ende setze zu: Sehr wahrscheinlich ist es dagegen, daß erst die Epikureer in ihrem Streit gegen die Kyrenaiker diese Verschiedenheit der Lüste in Frage brachten.

S. 101. Anm. 3. Setze zu: Cic. ac. II, 7. — de tactu et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis (in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium, quia sentiatur.)

S. 102. Anm. 1. Wie K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1067 behaupten kann, die Kyrenaiker hätten nur die Allgemeingültigkeit der Urtheile, aber nicht der Begriffe aufgehoben, muß ich unbegreiflich finden. Er legt damit den Kyrenaikern einen Unterschied zwischen Urtheilen und Begriffen bei, welchen sie wahrscheinlich nicht gemacht haben. Wenn sie sagten, die Menschen hätten gemeinschaftliche Namen ein jeder aber bezeichne damit etwas anderes, nemlich nur sein eigenes und seiner Eigenthümlichkeit entsprechendes πάθος (vergl. Sext. Emp. l. l. 198), so hebt dies eben die Allgemeingültigkeit der Begriffe auf, welche mit solchen Namen bezeichnet werden sollten. Dagegen könnte man wohl sagen, sie hätten allgemeingültige Urtheile zugelassen, indem sie lehrten, es sei schlechthin wahr, daß wir die Empfindung des Weißen u. dergl. in uns hätten (λευ-

καινόμεθα). Doch natürlich sollen diese Urtheile nur die Erscheinung ausdrücken.

Ebend. Anm. 2. Das Sophistische tritt noch mehr in dem Zusatze hervor: ὅθεν καὶ τὴν φωνὴν μὴ οὖσαν πάθος, ἀλλὰ πάθους ποιητικὴν μὴ γίνεσθαι τῶν ὑπαρκτῶν. Dadurch würde also auch das Vorhandensein der Worte aufgehoben werden, deren Allgemeinheit zugegeben worden war.

S. 102. Z. 14. Setze zu: nur daß sie von den Kyrenaikern in eine andere Form gefaßt wird, indem sie nicht die Wahrnehmungen, sondern die Bewegungen der Seele in Lust und Leid als das Wahre setzten [1]).

S. 103. Anm. 1. Setze zu: Diog. L. II, 116. Das letztere Beiwort soll ihm zur Verspottung beigelegt worden sein.

Ebend. Z. 21. Anm. Euemeros ist von mir nach dem Vorgange von Tennemann (Gesch. der Phil. II. S. 126) fälschlich zu den Theodoreern gezählt worden. Auch Brucker spricht von ihm unter den Kyrenaikern und offenbar zählen ihn zu denselben Tiedemann und Buhle. Nach genauerer Untersuchung hat sich mir ergeben, daß dazu kein Grund vorhanden ist. Wahrscheinlich ist Euemeros sogar älter als Theodoros.

Antisthenes.

S. 111. Anm. 1. Einige seiner Dialogen waren gegen den Gorgias gerichtet. Athen. V, 33. p. 220.

S. 113. Anm. 3. Ueber die Schriften des Antisthenes vergl. Lobeck Aglaoph. p. 159; Welcker rhein. Mus. für Phil. I. S. 592 f. Foss de Gorg. p. 94. spricht die Reden dem Antisthenes ab.

S. 115. Z. 6. Anm. Von einer solchen Grämlichkeit zeugt sein Ausspruch bei Philo quod omn. prob. lib. 5. p. 449. δυςβάστακτον εἶναι τὸν ἀστεῖον.

---

1) S. Wendt in den Gött. gel. Anz. 1835 S. 790 f. Cic. ac. II, 46; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 19.

S. 117. Anm. 3. Auch die Befriedigung des sinnlichen Geschlechtstriebes ohne Berücksichtigung der Ehe verwarf er nicht. Ib. 38.

S. 119. Anm. 4. Sonst wird diese Sentenz dem Diogenes zugeschrieben. Diog. L. VI, 24.

Ebend. Anm. 5. Der von Ritner angeführte Satz findet sich b. Philo qu. omn. prob. lib. 20. p. 468., aber ohne den Namen des Antisthenes.

S. 123. Anm. 4. Cf. Lobeck Aglaoph. p. 159.

S. 125. Anm. 2. Denselben Ausspruch des Antisthenes hat auch Simpl. in Ar. cat. 3. fol. 54. B; Ammon. Herm. in Porphyr. inst. p. 19. interpr. lat. Venet. 1559.; cf. Diog. L. VI, 53.

Ebend. Z. 11. Setze zu: Wenn er daher auch wie Sokrates empfahl, bei jeder Untersuchung von der Frage nach dem vorliegenden Namen auszugehn [1]), so konnte ihm doch diese Vorschrift nicht dieselbe Bedeutung haben, wie seinem Lehrer. Denn jene Frage war ihm nicht die Frage nach dem, was etwas ist, sondern nur die Frage nach dem, wie der Gegenstand der Untersuchung genannt wird.

S. 126. Zu Z. 5 v. u. Anm. K. Fr. Hermann in d. Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1070 f. findet in den logischen Lehren des Antisthenes einen Fortschritt gegen die sokratische Lehre, darin bestehend, daß Antisthenes alle „analytischen Urtheile a priori" als solche für wahr anerkannt habe, „indem er das, was Sokrates nur aus dem Unvermögen der Menschen, die absolute Wahrheit zu finden, abgeleitet hatte, die Unempfänglichkeit der abstracten Begriffe als solcher für jede nähere Bestimmung ihres concreten Inhalts und die daraus entspringende Relativität und Ungewißheit derselben in jeder andern Beziehung als auf sich selbst, als die absolute Wahrheit aufstellte." Es leuchtet ein, welche Masse erst später entwickelter Begriffe dadurch dem Antisthenes aufgebürdet wird. Es läßt sich aber sogar zeigen,

1) Arrian. Epict. diss. I, 17. ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.

daß diese Begriffe nicht einmal unentwickelt in der Denkart des Antisthenes lagen. Zuerst hätte Hermann anstatt analytischer Urtheile bestimmter identische Urtheile setzen sollen, welchen Unterschied er zu ignoriren scheint, damit die Weisheit des Antisth. nicht gar zu kahl erscheine, so wie er auch versäumt hat zu zeigen, daß es analytische Urtheile a posteriori giebt, welches bekanntlich von vielen bezweifelt wird, und daß namentlich alle Definitionen solche Urtheile sind. Alsdann wird vom Antisthenes nicht allein die Unbestimmbarkeit der abstracten, sondern auch der concreten Begriffe behauptet, z. B. Sokrates ist musikalisch, ist gut. Endlich ist es eine gänzlich unerwiesene Behauptung, Antisth. habe die Unempfänglichkeit der abstracten Begriffe für jede Bestimmung ihres concreten Inhalts u. s. w. als die absolute Wahrheit aufgestellt. Vielmehr verwarf er alle abstracte Begriffe, wie aus seinem Streit gegen die Ideenlehre des Platon erhellt, und wollte nur das Sichtbare oder Wahrnehmbare gelten lassen. Er betrachtete die allgemeinen Begriffe oder die Eigenschaften der einzelnen Dinge als Aehnlichkeiten, welche nur in unserer Vergleichung der Dinge unter einander heraustreten, wie Aristoteles bemerkt, und dies ist das wahre Wesen des Nominalismus, dem es bei allgemeinen Untersuchungen sich nur um Namen, aber nicht um die Sache handelt. Consequent mochte hierin Antisth. wohl nicht sein. Uebrigens müssen wir noch bemerken, daß die Ansicht, welche Hermann a. a. O. dem Sokrates beilegt, mit dem Bewußtsein der wissenschaftlichen Methode, welches Aristoteles ihm zuschreibt, in keiner Weise sich vereinigen läßt.

Megariker.

S. 130. Anm. 3. Setze zu: **Diog. L. VII, 161.** *μιὰν* (sc. *ἀρετήν*) *πολλοῖς ὀνομασι καλουμένην*. K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 173 meint, bei genauerer Betrachtung laufe die megarische mit der sokratischen Lehre in ethischer Hinsicht nur darauf hinaus, daß Eukleides überhaupt eine sittliche Wahrheit angenommen habe. Dies aber wird hinlänglich dadurch zurückgewiesen, daß Eukleides die sittliche Wahrheit auch als Tugend setzte und nur eine

Tugend, die sokratische φρόνησις, anerkannte, ganz wie Sokrates. Uebrigens will Herm. ebend. S. 1074 ff. die im Text angeführte Lehre nur in logischem Sinne deuten, als hätte Eukleides dadurch einen Fortschritt in die sokratische Untersuchung gebracht, daß er die synthetischen oder wenigstens die analytischen Urtheile, denn darüber erklärt sich Herm. nicht deutlich, gerechtfertigt habe. Er meint nämlich, die Sätze der Megariker hätten gelautet: das Gute ist eins, Gott ist eins u. s. w., d. h. für jedes Subject sei als Prädicat das Eins gesetzt und dieses Eins wäre nach den Megarikern der wahre Inhalt aller Begriffe, welche nur dem Namen nach verschieden wären. Anders sagen Diogenes und Cicero, welche das Gute als Subject und alle übrige Begriffe, auch das Eins, als Namen des Guten bezeichnen. Sie oder ihre Gewährsmänner des Misverständnisses zu beschuldigen, finde ich keinen hinlänglichen Grund. Herm. schließt sich auch der Meinung Schleiermacher's an, daß die εἰδῶν φίλοι b. Plat. Soph. p. 248. a. die Megariker wären, behauptet aber dennoch, daß sie die εἴδη nur als Namen angesehen hätten. Wer dies mit dem Sinn der platonischen Stelle zu vereinigen weiß, möge sich dessen erfreuen.

S. 143. Anm. 1. Etwas Aehnliches erzählt Diog. L. II, 114.

S. 145. Z. 5. Setze zu: Die Art wie die megarische Schule den Sokrates mit den Eleaten zu vereinigen suchte, ist nicht schwer zu ergründen. Wenn Sokrates seinem Grundsatze getreu, daß Niemand freiwillig böse sei, alles, was wir wollen, als gut ansah, wenn er auch jede wahre Kraft auf die Herschaft der Vernunft, so wie in uns, also auch im Ganzen zurückführen wollte; so schien er damit in der That einen ganz ähnlichen Weg wie die Eleaten eingeschlagen zu haben, welche auch in der alles beherschenden Vernunft das Wahre zu finden meinten. Daher konnte auch wohl ein Eukleides glauben in der Bahn der Eleaten bleiben zu können, indem er sich dem Sokrates

anschloß, ja er konnte in den sokratischen Untersuchungen eine Bereicherung der eleatischen Lehre sehen. Denn wenn diese darauf ausging das Uebersinnliche, nur von der Vernunft Erkennbare als das Wahre zu erforschen, hierbei aber besonders der Betrachtung der Natur sich zuwandte, in dem Feuer, in der Gewalt der Nothwendigkeit oder in einer andern physischen Gestalt das Seiende erblickend, so daß nur bei dem Empedokles auch eine Berücksichtigung des Ethischen, jedoch in untergeordneter Weise, durchblickte; so konnten die ethischen Forschungen des Sokrates eine andere Seite des Uebersinnlichen, von welcher dasselbe noch viel offenbarer sich darstelle, zu enthüllen scheinen. Und gewiß dies war kein trügerischer Schein. Da ergab sich nun den Megarikern, das Wahre sei das Gute, und so wie die Eleaten früher das Seiende in mancherlei Bestimmungen näher zu bezeichnen gesucht hatten, so verfuhren jetzt die Megariker mit dem Guten und nannten es Gott, Vernunft, Tugend und Einsicht, in allen diesen verschiedenen Benennungen aber eins und dasselbe. Dieses Gute war ihnen denn nun auch der Inbegriff aller Wirklichkeit, denn das Böse sei nur scheinbar, und nichts sei möglich, was nicht wirklich, ja nothwendig sei. Aber sie scheinen nicht bemerkt zu haben, wie weit sie dadurch, daß sie alle Begriffe auf das unveränderliche und beständig gleiche Gute zurückführten, von der sokratischen Weise der Forschung sich entfernten, welche die Erkenntniß des Wahren und des Guten in der lebendigen Entwicklung der Vernunft und in dem praktischen Verhalten der Menschen suchte, wärend das sich immer gleiche Gute des Eukleides und der Weise des Stilpon, welcher keinen Schmerz fühlt,

zur Handlung weder Veranlassung, noch irgend ein unmittelbares Verhältniß haben kann.

Platon.

S. 154. Z. 2 v. u. Anm. K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1080 nennt die Annahme, daß Platon vor seiner Reise mit der pythagorischen Philosophie bekannt gewesen sei, eine unhaltbare Voraussetzung, und meint ebend. S. 1086, Platon sei „allerdings eine geraume Zeit hindurch strenger Sokratiker gewesen, ehe sich ihm durch die wissenschaftliche Kenntniß anderer Systeme ein höheres speculatives Bedürfniß aufgedrungen habe." Wir streiten mit Hypothesen gegen Hypothesen, wenn wir annehmen, Platon, in Athen seit dreißig Jahren lebend, sei nicht unbekannt gewesen mit der anaxagorischen Schrift, von welcher er urtheilt, daß sie in Athen nur unwissenden Menschen unbekannt sein könnte (apol. p. 26), auch habe es eine ähnliche Bewandtniß mit seiner Kenntniß der eleatischen Philosophie und der Schrift des Philolaos, welchen Simmias und Kebes, seine Mitschüler, zu Theben gehört hatten. S. Böckh's Philolaos S. 104 f. Denn weder die Beschaffenheit der Schriften, welche K. Fr. Hermann für die ältesten Werke des Platon hält, besonders des Lysis und des Charmides, spricht für eine solche Unwissenheit, welche er dem dreißigjährigen Platon zur Schuld geben möchte, noch werden die Erzählungen über die Art, wie Platon zur Kenntniß der pythagorischen und eleatischen Philosophie gekommen sei, hinreichen, um Hermann's Hypothese zu einer historisch beglaubigten Geschichte zu machen. Also hierin stehen wir mit ihm auf gleichem Boden, nur daß uns unsere Hypothese wahrscheinlicher ist, als die seinige. Etwas anders ist es aber mit der Kenntniß, welche Platon von der herakleitischen Philosophie hatte. Daß diese von ihm vor seiner Reise erworben worden, ist eine historisch beglaubigte Thatsache. Aristoteles met. I, 6 leitet daraus die Art ab, wie Platon die Lehre des Sokrates auffaßte.

S. 156. Anm. 3. Als Zeuge gilt Nearchos, welcher vielleicht wieder dem Aristoxenos, einer in diesem Punkte besonders verdächtigen

Quelle folgte. S. Athen. XII, 64. p. 545. Das Werk des Nearchos hält Niebuhr für einen Dialog. Röm. Gesch. III. S. 250.

Ebend. Anm. 4. Böckh hat auch den 3. und 8. Brief für echt gehalten. Graec. tragoediae princ. p. 163. S. dagegen Salomon de Platonis quae vulgo feruntur epistolis (Programm des Friedrichs-Gymnasiums zu Berlin) 1835.

S. 161. Anm. 1. Neben dem Aristippos ist hier auch Aeschines zu erwähnen.

S. 163. Anm. 1. Setze zu: Es mag allerdings sein, daß in Platon's Befeindung des Lysias politische Gründe sich einmischten, aber die Herschaft der Dreißiger hat Platon als oligarchisch und verbrecherisch ebenso verworfen, wie die Demokratie. S. apol. p. 32. Nach Megara gieng nicht allein Platon, sondern auch andere Sokratiker, nicht wegen ihrer Verbindung mit den Dreißigern, sondern aus Furcht vor dem Volke, welches gegen die Philosophen aufgeregt worden war. Dagegen berücksichtigt Niebuhr nicht genug die philosophische Ansicht des Platon. Seine Beschäftigung mit der Philosophie führte ihn nicht allein dadurch vom politischen Leben ab, daß sie ihm die Zeit dazu raubte, sondern dadurch hauptsächlich, daß sie ihm eine Ansicht von der Gerechtigkeit einflößte, welche für die Praxis des athenienſischen Staatslebens durchaus unbrauchbar war und überdies die empirischen Kenntnisse ihm in einem verächtlichen Lichte erscheinen ließ, welche der Politiker nicht entbehren kann. Diese wesentlichen Züge seiner Denkart kann man nicht aus seiner politischen Partei ableiten.

S. 165. Anm. 1. Neben dem Alexamenos ist Sophron zu nennen. Zenon von Elea scheint das Gespräch zuerst zur Behandlung philosophischer Gegenstände gebraucht zu haben.

S. 166. Z. 3 v. u. Anm. Platon hat das Beispiel des Sokrates vor Augen und will die Philosophie nicht allein zum Unterricht, sondern auch zur Erziehung gebrauchen. Davon ist im Phädros ganz offenbar die Rede. S. besonders p. 277 b. Daß dieser pädagogische Gebrauch der Philosophie in der Schrift kein passendes Mittel habe, ist nun wohl offenbar genug. In der Praxis seiner Schriftstellerei

hat Platon glücklicher Weise von seiner falschen Theorie sich nicht leiten lassen.

S. 170. Anm. 1. Z. 10. Schiebe ein: Es gab Schriften des Aristoteles, des Speusippos, des Xenokrates, des Hestiäos, des Herakleides, über die Lehren, welche Platon in jenen Vorträgen diesen seinen Schülern mitgetheilt hatte. Wenn sie nun hätten geheim gehalten werden sollen, so würden sie doch seine Schüler verrathen haben. Niemand aber, selbst die Neu-Platoniker nicht, weiß etwas Bedeutendes aus diesen Vorträgen beizubringen.

S. 173. Anm. 1 u. 2. Vergl. Letronne im journ. des savants 1820. p. 675 sq.

S. 177. Z. 6 v. u. Das hier über die Reihenfolge der platonischen Gespräche gesagte ist in der zweiten Ausgabe weitläuftiger ausgeführt worden, wie folgt:

Doch dürfen wir das Unternehmen wegen seiner Schwierigkeit nicht gänzlich aufgeben, da es uns von großer Wichtigkeit sein muß durch die verschiedenen Stufen seiner Bildung die Geschichte eines Mannes zu verfolgen, welcher von so bedeutendem Einfluß auf die Geschichte der Philosophie gewesen ist. Wir dürfen es um so weniger, je entschiedener die Meinung sich geäußert hat, daß Platon zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Ansicht von der Philosophie gehegt habe, welches auch noch in seinen verschiedenen Werken wieder erkannt werden könne [1]).

In der neuern Zeit, nachdem man zu einer richtigern Einsicht in die sokratische Philosophie gekommen, ist es

---

1) Nachdem K. F. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832 S. 1079 mir die Vernachlässigung der genetischen Entwicklung des platonischen Systems vorgeworfen hat, muß ich mich hierüber weitläuftiger erklären, obwohl die Untersuchung natürlich hier nicht erschöpft werden kann.

besonders geltend gemacht worden, daß unter den Gesprächen des Platon sich solche unterscheiden ließen, in welchen er sich als einen reinen Sokratiker zeige, wärend andere von herakleitischer, anaxagorischer, eleatischer und pythagorischer Philosophie so erfüllt wären, daß man eine so genaue Kenntniß dieser Systeme einem getreuen Schüler des Sokrates nicht zutrauen könne. Wer nun geneigt ist den jungen Platon in der ersten Zeit seiner philosophischen Bildung als ein genaues Abbild der sokratischen Denkart sich vorzustellen, der wird auch meinen, daß seine rein sokratischen Gespräche die früheſten Erzeugnisse seiner Kunst gewesen, daß dagegen alle Gespräche, die eine gelehrtere Erforschung anderer Systeme und eigene Lehren des Platon verrathen, in eine spätere Periode seines Lebens zu verlegen seien. Als solche rein sokratische Gespräche sind von den übrigen abgesondert worden außer einigen weniger bedeutenden, deren Echtheit zum Theil bezweifelt werden kann, der Lysis, der Laches, der Charmides, der Protagoras, der Euthyphron und der Kriton [1]. Es kommt hinzu, daß die meisten dieser Werke

---

1) S. Nitzsch de Platonis Phaedro commentatio varia (Kiliae 1833) besonders p. 19; 30; Stallbaum Platonis opp. besonders I, I. p. XXXIII; K. F. Hermann a. a. O. S. 1086. „Platon war geraume Zeit strenger Sokratiker ehe sich ihm durch die wissenschaftliche Kenntniß anderer Systeme ein höheres speculatives Bedürfniß aufdrang." Vergl. desſ. Bemerkungen gegen Schleiermacher, welchem subjectiv schematisirende Spitzfindigkeit und Ungeschick vorgeworfen werden, in den neuen Jahrb. für Philol. und Pädag. 1833. S. 396 ff. Die genannten Männer weichen jedoch in einzelnen Punkten bedeutend von einander ab, und ich bin weit davon entfernt ihre Ansichten nach demselben Maaße messen zu wollen. Für besonders fruchtbar hält Stallbaum diese Periode

von kleinerm Umfange sind und eine geringere Kunst in der Behandlung des Dialogs und in der dialektischen Ausführung der Gedanken nicht verkennen lassen, so daß man sogar gesagt hat, es lasse sich gar nicht denken, daß Platon noch nach dem Phädros einen Lysis, Laches oder Charmides u. s. w. geschrieben haben sollte [1]. In der That scheint mir diese Rücksicht auf die künstlerische Ausführung noch einen größeren Einfluß auf die Feststellung des Urtheils hierüber gehabt zu haben, als der zuvor betrachtete Punkt, welcher die Lehre betrifft.

Wir wollen daher auch zuerst die Art des Schlusses von der geringern Kunst auf die frühere Abfassung beleuchten. Es würde eben so unüberlegt sein diesem Beweisgrunde alles Gewicht abzusprechen, als ihn ohne weitere Berücksichtigung und Einschränkung zur Norm

---

der platonischen Schriftstellerei, indem er ihr auch noch den Menon, Kratylos, Euthydemos, Gorgias zuschreibt. Ich bemerke dagegen hier nur, daß im Kratylos die Bekanntschaft des Platon mit der Schrift des Philolaos offenbar ist. Man vergl. Crat. p. 440 b. καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη und die Fragm. des Philolaos bei Böckh S. 49. Ich benutze diese Gelegenheit um einen Fehler zu verbessern, welchen ich im ersten Thl. S. 387 begangen habe. Man hat wohl nicht γνωσόμενον mit Böckh in passiver Bedeutung, sondern activ zu nehmen. Es finden sich übrigens im Kratylos auch noch andere Anspielungen auf die pythagorische Lehre, wie p. 401 in der Erklärung der ἑστία, wo der Dialekt nicht auf die Eleaten, welche Stallbaum herbeizieht, sondern auf die Pythagoreer deutet; ebenso p. 405. d. Die Ideenlehre und die platonische Eintheilung der Seele sind bekanntlich im Kratylos offenbar.

1) Stallbaum l. l. passim; Hermann in d. neuen Jahrb. a. a. O. besonders S. 406.

unseres Urtheils zu machen. Mich dünkt, zweierlei ist bei der Anwendung desselben wesentlich zu unterscheiden, auf der einen Seite die technische Behandlung des Stoffs, auf der andern Seite die künstlerische Begeisterung, welche von dem Grundgedanken des Kunstwerkes ausgeht. Daß die technische Kunstfertigkeit in der Uebung des Künstlers bis zur Reife seiner Jahre wächst, ist nicht zu bezweifeln, und daher würde unter sonst gleichen Bedingungen da, wo sie in größerem Grade sich zeigt, auch auf eine spätere Abfassung des Werkes unstreitig zu schließen sein. Dagegen die künstlerische Begeisterung ist bekanntlich nicht in einem solchen stetigen Wachsthume, sondern hängt von manchen wechselnden Erregungen ab, welche zu Planen bald höherer bald niederer Stimmung treiben. Daher läßt sich im Allgemeinen gar nicht sagen, daß jedesmal das größeste Kunstwerk das späteste Erzeugniß des reifenden und reifen Alters sein müßte. Beispiele aus der neuesten und ältesten Zeit anzuführen würde überflüssig sein, da sie überall sich darbieten. Selbst die Ansichten über die Zeitfolge der platonischen Schriften, welche wir hier bestreiten, werden uns hierin beistimmen müssen; denn auch sie können aus äußern Gründen nicht abstreiten, was sie vielleicht ihrem Kunsturtheil allein vertrauend zu leugnen geneigt sein möchten, daß der Euthyphron, der Kriton, der Menexenos, Werke, welche weder durch dialogische, noch durch dialektische Kunst sich auszeichnen, alle und zum Theil lange nach dem Tode des Sokrates geschrieben sind, wärend dagegen der Protagoras, in der künstlerischen Darstellung eines der vollendetsten Werke des Platon, wegen seines philosophischen Inhalts mit Recht zu den frühesten

Werken des Platon gezählt wird [1]). Es ist aber auch noch ein anderer Punkt bei den platonischen Schriften zu berücksichtigen. In seiner künstlerischen Fertigkeit sind nämlich zwei Bestandtheile zu unterscheiden, der eine beruht auf der mimisch-dialogischen Kunst, der andere auf der dialektischen Behandlung philosophischer Gegenstände. Man wird nicht leugnen können, daß beide Bestandtheile nur äußerlich zusammenhängen und daher nicht mit einander in gleichem Grade fortschreiten mußten. Offenbar aber ist dem Philosophen die dialektische Kunst die Hauptsache, die mimisch-dialogische Fertigkeit dagegen nur etwas untergeordnetes. Daher ist auch der Grad dieser letztern in den verschiedenen Werken des Platon kein sicheres Kennzeichen für die Zeitbestimmung der platonischen Werke, wärend auf jene dialektische Kunst in der That das größeste Gewicht bei diesen Untersuchungen gelegt werden muß. Dies hat man im Ganzen nicht verkannt, obwohl es im Einzelnen nicht immer seine gehörige Anwendung gefunden hat. In Rücksicht auf die dialogisch-mimische Kunst des

1) Wie sehr Kunsturtheile der angegebenen Art trügen, davon zeugt Stallbaums Meinung, daß der Euthyphron und Menon wärend des Processes des Sokrates geschrieben seien (Plat. opp. IV, 2. p. 289), welche wahrscheinlich nur daher rührt, daß er diesen Dialogen nur geringen Kunstwerth beilegen konnte. Wir können uns dagegen nicht denken, daß Platon, wärend der Proceß des Sokrates schwebte, ruhige Zeit genug hatte zwei solcher Gespräche zu verfassen. Auch stimmt Stallbaum mit sich selbst nicht überein, indem er wahrscheinlich vergessen hatte, daß nach seinem Urtheile (ib. II, 2. p. 16) der Menon älter sein müsse als der Protagoras, weil er weniger Kunst verrathe. Ueber die Zeit des Menon werden wir weiter unten unsere Meinung abgeben.

Platon rechnen wir zu seinen vollendetsten Werken den Protagoras, den Gorgias und das Gastmal, welchen sich wiewohl in einiger Entfernung der Phädros und der Phädon anschließen, Werke, welche unstreitig aus verschiedenen Zeiten der philosophischen Bildung des Platon sind. In andern Werken, welche zwischen diese Zeiten fallen, findet man nicht dieselbe Sorgfalt auf diese Seite der künstlerischen Behandlung gewendet, welches wir ganz natürlich finden, weil nemlich in diesen die dialektische Form und der philosophische Inhalt vorherschend Berücksichtigung verlangten. Es muß unter allen anerkannt werden, daß die spätesten Werke des Platon, welche am unumwundensten seine philosophische Lehre darlegen, der Staat, der Timäos und die Gesetze, eben zu denen gehören, in welchen Platon am wenigsten dahin strebt als mimisch-dialogischer Künstler sich zu bewähren. So wie er von der Dichtkunst zur Wissenschaft kam, weil er in dieser die unvergänglichen Früchte seiner Wirksamkeit zu erndten bestimmt war, so möchte man annehmen, sei ihm auch immer mehr zum Bewußtsein gekommen, daß in Verhältniß zu seiner Kunst Begriffe zur Belehrung und zur wissenschaftlichen Erregung zu entwickeln sein der Poesie verwandtes Talent für dramatische Darstellung zurücktreten müsse.

Diese Bemerkungen geben die Hauptgründe an, weswegen ich glaube, daß der Grad rein künstlerischer Vortrefflichkeit in den platonischen Werken keinen geeigneten Maaßstab für die Bestimmung ihrer Zeitfolge abgeben kann; denn so wird es erlaubt sein zu unterscheiden, indem man in der mimisch-dialogischen Form das rein künstlerische erblickt, dagegen in der wissenschaftlichen Kunst der

Erregung und Entwicklung der Gedanken zwar auch eine Kunst sieht, aber eine dem wissenschaftlichen Zwecke untergeordnete. Es sei vergönnt nur noch eins hinzuzufügen, was weniger zum Beweise dienen soll, als zur Erläuterung einiger Punkte, welche hierbei noch in Frage kommen können. Bei der ersten Uebersicht über die echten Schriften des Platon ist dem Kenner derselben sogleich bemerklich, wie verschieden ihrem künstlerischen Werthe nach sie sind. Einige stehen auf der höchsten, andere fast auf der niedrigsten Staffel dieser Art der eigenthümlichen platonischen Kunst, welche zwischen wissenschaftlicher und dramatischer Kunst sich bewegt. Und wenn wir die Uebergänge aus der einen in die andere Staffel suchen, so finden wir nur weniges, was dahin zu gehören scheinen könnte. Nur etwa den Euthydemos und den Menon möchte man als solche Gespräche bezeichnen, welche der Zeit und der Kunstfertigkeit nach noch zwischen dem Besten und Schlechtesten der platonischen Werke mitten inne ständen. Dieser große, nicht genug vermittelte Abstand unter den platonischen Gesprächen ist unstreitig für solche, welche Geschmack für das Schöne haben, eine große Versuchung gewesen die dürftiger ausgestatteten Dialogen dem Platon gänzlich abzusprechen. Allein diese Erscheinung läßt sich wohl ohne so gewaltsame Mittel aus dem Kampfe erklären, in welchem Platon zwischen künstlerischer und wissenschaftlicher Hervorbringung zu stehen Zeit seines Lebens nicht aufgehört zu haben scheint. Wenigstens die Ueberlieferung von dem oftmals geänderten Anfang der Republik zeigt zur Genüge, daß er auch noch in seinem Alter der rednerischen Darstellung großen Fleiß widmete. Theils aber mußte es dieser Kampf hervorbringen, daß Platon

mancherlei kleine Sachen unternahm, welche mehr zur Uebung der künstlerischen Fertigkeit dienen konnten, als durch die wissenschaftliche Begeisterung für eine neu erwachte Idee auch ein höheres künstlerisches Bestreben anzuregen vermochten, theils ist es hierbei nicht unwahrscheinlich, daß alsdann auch im Fortgange seines Lebens verschiedenen Werken eine verschiedene Ausbildung von ihm widerfuhr. Aus dem ersten Umstande erklärt es sich, warum wir neben den größesten Werken des Platon von tiefer wissenschaftlicher Bedeutung doch auch so manche Kleinigkeit von seiner Hand besitzen, welche eben nur als das Spiel einer leichten Kunstfertigkeit sich darstellt und zwar selbst noch aus den männlichsten Jahren des Philosophen, wie dies mit dem Menexenos der Fall ist [1]). Aus dem andern aber würde es sich ableiten lassen, warum auch die künstlerische Form in manchen unbedeutendern Werken des Platon viel weniger ausgebildet ist, als in andern, welche einen bedeutendern Inhalt haben. Es ist in neuern Zeiten mehrmals die Vermuthung geäußert worden, daß Platon seine Schriften einer spätern Ueberarbeitung unterworfen habe [2]), welches wenigstens in Beziehung auf Ein-

---

1) Man ist geneigt gewesen solche kleinere Werke des Platon als Gelegenheitsschriften zu betrachten, den Menexenos z. B. als eine Schrift, welche durch den Tadel veranlaßt worden, daß die Weise der politischen Redner sich leichter misbilligen, als übertreffen lasse. Allein, wenn diese Erklärungsweise auch richtig sein sollte, so beweist doch, daß Platon solchen Veranlassungen nachgab, seine Empfindlichkeit für Lob und Tadel auch in rein künstlerischer Beziehung.

2) Wolf proleg. ad Hom. p. CLIII, mit welchem wir jedoch nicht übereinstimmen können, wenn er meint, daß deswegen die Zeit

zelnes durch das Zeugniß des Dionysios von Halikarnaß feststeht [1]), aber um so wahrscheinlicher auch auf bedeutendere Veränderungen in Form und Inhalt der Werke bezogen wird, je mehr uns im Platon das Bild eines Mannes eingeprägt ist, welcher doch auf Kleinigkeiten der Wortstellung und des einzelnen Ausdrucks wenn auch Gewicht, doch nicht größeres Gewicht, als auf Richtigkeit der Gedanken und Angemessenheit der ganzen Zusammenfügung der Theile legte. Es ist aber auch sehr wahrscheinlich, daß der Fleiß, welchen Platon in spätern Jahren seinen frühern Schriften noch widmete, denselben nicht in gleicher Weise zu Theil wurde, sondern die Werke, wenn nicht ausschließlich, doch vorzüglich traf, die von bedeutenderem Gehalte waren, so daß auch hieraus eine wahrscheinliche Erklärung für die große Verschiedenheit in dem Werthe der platonischen Werke entnommen werden könnte.

Wenn nun aber aus diesen Bemerkungen sich ergeben haben sollte, wie wenig Gewicht bei der Untersuchung über die Zeitfolge der platonischen Werke auf die rein künstlerische Form der Dialogen zu legen sei, so dürfte man

---

der Abfassung der Dialogen sich gar nicht ermitteln lasse; Schleiermacher Einleitung S. 28.

1) Ich führe die Worte dieses Schriftstellers selbst an, weil Stallbaum (Plat. opp. III, 1. p. LXVI sqq.) ihnen eine zu beschränkte Bedeutung beizulegen scheint. De comp. verb. 25. ὁ δὲ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα γεγονὼς ἔτη. πᾶσι γὰρ δήπου τοῖς φιλολόγοις γνώριμα τὰ περὶ τῆς φιλοπονίας τἀνδρὸς ἱστορούμενα, τά τε ἄλλα καὶ δὴ τὰ περὶ τὴν δέλτον, ἣν τελευτήσαντος αὐτοῦ λέγουσιν εὑρεθῆναι ποικίλως μετακειμένην τὴν ἀρχὴν τῆς πολιτείας ἔχουσαν τήνδε· κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος.

um so geneigter sein der Verschiedenheit der Lehre die Entscheidung hauptsächlich zuzuweisen. Und auch für den besondern Zweck unseres Werkes ist diese Verschiedenheit vom größesten Belang, da wir es eben mit der Lehre des Platon zu thun haben. Wenn nur, um es gerade heraus zu sagen, eine solche Verschiedenheit der Lehre in den platonischen Schriften nachzuweisen wäre, wie man sie voraussetzen zu können meint, daß nemlich Platon in seiner frühern Zeit ein reiner Sokratiker gewesen, später erst durch seine wissenschaftliche Kenntniß anderer, besonders der pythagorischen Lehren eine andere Lehrweise angenommen hätte. Schon oben wurde berührt, wie unwahrscheinlich es sei, daß Platon in den zehn Jahren, welche ihm im Umgange mit dem Sokrates verflossen, keine Kenntniß von den Meinungen der frühern Philosophen genommen haben sollte; wir müssen hier zur Verstärkung hinzusetzen, daß es ebenso unwahrscheinlich sei, daß er in seinem dreißigsten Jahre, in einem Alter, welchem nur bei ungünstigen Umständen die Reife des wissenschaftlichen Urtheils zu fehlen pflegt [1]), nicht schon auf den wissenschaftlichen Grund jener Verschiedenheiten der Meinung, welche er vorfand, zurückgegangen sein sollte; wir müssen auch noch daran erinnern, daß es ein ausdrückliches Zeugniß eines unverwerflichen Zeugen, des Aristoteles, ist, auf welches wir uns stützen, wenn wir behaupten, daß Platon zu keiner Zeit seines Lebens ein reiner Sokratiker war, sondern noch ehe er zu dem Sokrates kam, mit den Hera=

1) Platon pflegt sehr häufig Jünglingen die schwierigsten Untersuchungen in den Mund zu legen.

kleitischen Lehren vertraut geworden war und die aus diesen geschöpfte Ansicht der Dinge alsdann durch die Lehren des Sokrates erregt zu seiner Ideenlehre ausbildete [1]). Wie schülerhaft mögen sich die den dreißigjährigen Platon denken, welche meinen, er habe bis zu diesem Alter, in Athen, dem Mittelpunkte aller damaligen Wissenschaft, lebend nichts weiter vermocht, als die Lehren des Sokrates nachzubeten. Aber, wird man sagen, die Gespräche des Platon sind doch vorhanden, in welchen er nichts weiter thut, als die sokratischen Lehren von der Tugend und der Wissenschaft und ihrer Lehrbarkeit in der gewohnten Weise hin und herwenden, der kleinere Hippias, der Laches, der Charmides, der Protagoras. Wohin sollten wir diese Werke stellen? Vorausgesetzt sie enthielten in der That nichts anderes als sokratische Lehre [2]), so würde doch wohl die Schlußart aus

---

1) Auch hier wollen wir die Stelle des Aristoteles ausschreiben, weil ihr Gewicht in neuern Zeiten verkannt worden ist. Met. I, 6. *μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινός· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων. οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε.*

2) Dies ist meinem Urtheile nach nicht der Fall außer nur mit dem kleinern Hippias und dem Laches. Im Charmides ist p. 166 c die Wissenschaft der Wissenschaften etwas ganz anderes als die

dem Schweigen auf das Nicht-Wissen in etwas gar zu weitem Umfange in Anwendung gesetzt werden müssen, wenn man daraus folgern wollte, Platon habe damals, als er diese Gespräche verfaßte nichts weiter gewußt als Sokratisches. Konnte er nicht bei Abfassung solcher Werke eben nur die Absicht haben seinen Lehrer zu schildern, wie er ihm erschien, und seine Gestalt von den Verunstaltungen zu reinigen, welche sie durch Verläumdung, Anklage und Verdammung erfahren hatte, wie er offenbar noch nach dem Tode des Sokrates in der Apologie, im Kriton und im Euthyphron einen ähnlichen Zweck verfolgt hat? Etwas anderes würde es sein, wenn Platon in jenen Gesprächen Lehren des Sokrates vorgetragen hätte, welche er später für falsch hielt. In diesem Falle würde allerdings gesagt werden können, daß ein solcher Vortrag sokratischer Lehren ein sicherer Beweis sei, daß die Werke, welche ihn enthielten, einer frühern Periode seines Lebens angehörten, denn auch zu apologetischen Zwecken konnte Platon den Sokrates nichts Falsches lehren lassen. Aber weit gefehlt, daß dem so wäre, vielmehr hat Platon überhaupt niemals gegen sokratische Lehren gestritten und besonders auch alle die Lehren, welche in jenen Gesprächen vorgetragen werden, noch immer in der reifsten Entwicklung seines wissenschaftlichen Lebens für wahr anerkannt. Man hat behauptet, Platon, als er jene und einige andere Gespräche schrieb, habe noch nichts von der ihm eigenen Eintheilung der

Kenntniß seiner selbst und das Rechenschaft Geben über seine Wissenschaft, welches Sokrates verlangte, im Protagoras p. 352 b ist die platonische Eintheilung der Seele so deutlich bezeichnet, als es im Vorbeigehen geschehn konnte.

Seele in drei Kräfte und von der darauf gegründeten Eintheilung der Tugenden gewußt, sondern, wie Sokrates, die Tugenden überhaupt für Wissenschaften gehalten; wenn aber der Beweis daraus geführt werden soll, daß er im Protagoras den vier Tugenden eine fünfte beizählt [1]), sonst auch die Theile der Tugend gar nicht bestimmt angiebt, sondern nur für eine jede Tugend Wissenschaft verlangt, so können wir hierin keinen Beweis für jene Behauptung finden, weil es ihm in diesen Gesprächen eben nicht darauf ankommt die Theile der Tugend genau zu bestimmen, sondern entweder gar nicht auf dieselben Rücksicht genommen oder doch nur die Voraussetzung gebraucht wird, daß es Theile der Tugend gebe. Nie aber hat Platon bei seiner Eintheilung der Tugenden die sokratische Lehre verlassen, daß die Tugend Wissenschaft sei, sondern jene Eintheilung fügt dieser Lehre nur noch etwas anderes zu, nemlich die Beziehung, welche in der Wissenschaft zu den verschiedenen Theilen der Seele liegt, und daß die Wissenschaft des Guten gar nicht zur Entwicklung kommen könne, wenn nicht die natürlichen Bedingungen ihres Werdens es verstatten [2]), eine Voraus-

1) Nemlich die ὁσιότης p. 229 c sqq. S. Stallbaum Plat. opp. II, 2. p. 15.

2) K. Fr. Hermann vor dem Marburg. Lectionsverz. Wintersem. 1832-33 meint Platon sei früher der Meinung gewesen, daß alles Gute auf φρόνησις beruhe und beruft sich deswegen auf Euthyd. p. 281 b und Meno p. 88 c, als wenn er später anders gelehrt hätte. Dies ist noch ein ärgeres Misverständniß der platonischen Lehre; denn dieselbe Lehre findet sich auch Phaed. p. 69; de leg. IV. p. 710 und sonst in andern Schriften, welche anerkannt dem spätern Alter des Platon angehören, ja selbst Aristoteles leugnete nicht, daß die Tugend φρόνησις, sondern nur, daß sie ἐπιστήμη sei, d. h. bloß in der Ausbildung der theoretischen Vernunft bestehe. Eth. Eud. VII, 13; eth. Nic. VI, 13.

setzung, welche schon in der Lehre des Sokrates lag und vom Platon nur weiter entwickelt wurde.

Durch diese Bemerkungen soll nun aber keinesweges geleugnet werden, daß die Lehre des Platon nur allmälig in ihm sich zeitigte und daß auch ihr fortschreitendes Reifen in seinen Schriften erkannt werden kann, nur gegen die falsche Vorstellung von der allmäligen Ausbildung der platonischen Lehre müssen wir uns erklären, welche in dem jungen Platon nichts als eine Copie des Sokrates erkennen will, in dem alten Platon dagegen etwas erblickt, was die sokratischen Grundsätze verlassen hat, um durch Benutzung der frühern philosophischen Lehren eine andere Ansicht der Dinge zu gewinnen. Das letztere ist durchaus ungegründet, indem die richtige Einsicht in die geschichtliche Bedeutung der platonischen Lehre in ihr nichts anderes erkennen wird, als eine weitere Ausbildung der sokratischen Grundsätze. Diese wurde von Platon gewonnen theils dadurch, daß er das Verständniß der ältern Philosophie sich vollständiger eröffnete, als es dem Sokrates möglich war, welcher gegen jene Philosophie sich meistens nur verneinend verhielt, theils dadurch, daß er das philosophische Nachdenken über Gebiete der Untersuchung ausdehnte, welche dem allgemeinen Begriffe der Wissenschaft und mithin dem sokratischen Gesichtskreise ferner standen. Die Fortschritte daher, welche wir in der Philosophie des Platon verfolgen können, werden im Allgemeinen die Gestalt haben, daß wir anfangs ihn beginnen sehen mit der Betrachtung des Begriffs der Philosophie überhaupt und ihrer Methode, beide in den allgemeinsten Zügen und in ihrer Zusammengehörigkeit aufgefaßt, alsdann aber finden, wie ihn die

Schwierigkeit die verschiedenen Seiten der Wissenschaft in ihrer methodischen Entwicklung mit einander zu vereinen und die Polemik gegen die einseitigen Ansichten der frühern Philosophen zu genauerer Feststellung des dialektischen Verfahrens antreibt, bis er zuletzt, nachdem er immer festern Fuß in den Grundsätzen gewonnen, so weit dies ihm vergönnt war, zu einer weitern Anwendung derselben in der Betrachtung der Mannigfaltigkeit, welche unserer Erkenntniß vorliegt, sich wenden konnte. Dies ist dem Gange philosophischer Entwicklung gemäß. Sie beginnt erst da, wo man die Wissenschaft und die Wahrheit unter einem allgemeinen Schema überschaut [1]); nachdem ein solches sich uns gebildet, haben wir aber unsern allgemeinen Gesichtspunkt gegen entgegengesetzte wissenschaftliche Richtungen zu vertheidigen, denen wir nicht alle Wahrheit absprechen können, die aber doch einseitig aufgefaßt uns in unserm Gesichtspunkte schwankend machen müssen. Daher schließt sich an jede philosophische Thätigkeit eine kritische an, anfangs uns hemmend, aber doch nur dazu bestimmt uns zur genauern Ausbildung des philosophischen Gedankens zu führen. Erst wenn diese kritische Periode überwunden ist, können wir der Entwicklung des Gedankens in allen Richtungen freien Lauf lassen. Wenn dagegen jemand mit einzelnen Untersuchungen beginnen sollte, so würden wir dem zwar nicht absprechen, daß er noch einstmals zur

1) Hierin stimme ich mit Schleiermacher völlig überein, welcher in der Einleitung zum Phädros S. 75 sagt: „Gewiß wird jeder Sachkundige und Selbsterfahrene gestehn, daß das wahre Philosophiren nicht mit irgend etwas Einzelnem anhebe, sondern mit einer Ahndung wenigstens des Ganzen.“

Philosophie gelangen könne, aber als Philosophen beweist er sich in solchen Untersuchungen nicht, sondern nur etwa als Kritiker, der sich durch seine Kritik Bahn zu brechen sucht zur philosophischen Entwicklung [1]). Es ließe sich wohl annehmen, daß Platon auch früher ein solcher Kritiker gewesen, ehe er Philosoph geworden, aber außerdem, daß dies für die Würdigung seiner Philosophie nur von mittelbarem Einflusse sein würde, müssen wir es auch für unwahrscheinlich halten, daß Platon wenigstens lange und durch eine ganze Reihe von Schriften hindurch in diesem kritischen Gebiete sich bewegt haben sollte [2]), da Sokrates dasselbe schon durchmessen hatte und Platon durch die Arbeit dieses trefflichen Vorgängers den unschätzbaren Vortheil genoß ein im Allgemeinen schon begonnenes Werk im Einzelnen weiter ausbilden zu können, freilich nicht durchaus ungestört durch Befeindungen der sokratischen Grundsätze, welche selbst in die sokratische Schule durch mancherlei Misdeutungen der richtigen Methode sich Eingang verschafft hatten [3]).

---

1) Diese nothwendige Unterscheidung scheint K. F. Hermann in den neuen Jahrb. a. a. O. S. 399 zu übersehn, welcher auf jeden Fall im Unrecht ist, wenn er jenem Satze Schleiermacher's entgegenstellt, daß jeder echt philosophische Schriftsteller mit Einzelversuchen beginne, die zunächst nur auf den Schultern seiner Vorgänger stehn. Es ließe sich leicht an Beispielen zeigen, daß dieser Satz viel zu allgemein ausgedrückt ist.

2) Nur etwa der Lysis könnte aus dieser Zeit zu stammen scheinen.

3) Auf solche Misdeutungen läuft alles hinaus, was K. F. Hermann als Fortschritte in der sokratischen Lehrweise gedeutet hat. Darüber haben wir schon bei der Betrachtung der kyrenaischen kynischen und megarischen Dialektik das Nöthige gesagt.

Dies sind die allgemeinen Grundsätze, nach welchen wir den philosophischen Bildungsgang des Platon uns denken müssen. Wir können dabei unsichern und zum Theil unwahrscheinlichen Ueberlieferungen, von welcher Art ist, daß Platon erst spät mit der pythagorischen Philosophie bekannt geworden oder daß der Phädros sein frühestes Werk sei, daß er den Lysis noch beim Leben des Sokrates, den Gorgias beim Leben des Gorgias geschrieben habe, die Gesetze dagegen erst nach Platon's Tode herausgegeben worden [1]), keinen großen Einfluß auf unser Urtheil zugestehn, forschen dagegen um so begieriger nach den einzelnen Andeutungen, welche in den Schriften des Platon selbst ihre Zeit und ihr Verhältniß zu einander verrathen, und wo solche Winke uns verlassen, folgen wir der Meinung, welche wir zuvor von dem Bildungsgange des Platon im Allgemeinen dargelegt haben, obwohl wir uns nicht verhehlen können, daß diese zu keiner sichern Entscheidung über die Zeitfolge der platonischen Werke uns führen kann. Denn das wollen wir nicht behaupten, daß in demselben Gange, in welchem Platon seine philosophische Bildung gewonnen, er auch seine Schriften verfaßt haben müsse. Die Schrift geht nicht immer dieselben Wege, welche der Gedanke zuvor gegangen.

Am schwankendsten möchte wohl das Urtheil sein über einige kleine Gespräche, welche eine stillschweigende Ueber-

---

1) Ueber die beiden letzten Punkte s. Diog. L. III, 37; Athen. XI, 113. p. 505. Die andern Ueberlieferungen sind schon früher erwähnt worden. Stallbaum traut solchen Ueberlieferungen, deutet sie aber freilich nach seinen Hypothesen auf eine völlig willkürliche Weise. Plat. opp. IV, 1. p. XX sq.

einkunft neben einander zu stellen pflegt, nemlich den Lysis, den Laches und den Charmides, welchen auch noch der kleinere Hippias zugezählt werden könnte. Die letztern drei tragen den sokratischen Charakter an sich, der Charmides verräth jedoch mehr Eigenthümliches als die beiden andern. Für uns bei Erforschung der platonischen Philosophie sind alle diese Gespräche von geringerer Bedeutung, weil sie nur wenig zur Kenntniß ihres eigenthümlichen Sinnes beitragen. Die in neuern Zeiten vielfach angeregte Frage daher, ob sie vor oder nach dem Phädros und Protagoras verfaßt worden, scheint uns nicht allein schwer zu entscheiden, sondern auch für unsern Zweck von nicht großem Belang. Von größerer Wichtigkeit ist dagegen die Frage über das Verhältniß des Protagoras und des Phädros theils zu einander, theils zu den übrigen Gesprächen des Platon. Vom Protagoras wird gewöhnlich anerkannt, daß er zu den Gesprächen gehört, welche vor dem Tode des Sokrates geschrieben sind und vorherschend eine Lehre vortragen, welche an die Grundsätze des Sokrates sich anschließt, wiewohl nach unserm schon gelegentlich abgegebenen Urtheil doch schon Spuren der eigenthümlichen Denkweise des Platon darin vorkommen. Daß die ausgezeichnete Kunst dramatischer Darstellung, welche in ihm herscht, keinen Beweis gegen die frühe Abfassung desselben abgeben könne, haben wir schon früher erklärt. Was nun aber das Verhältniß des Phädros zum Protagoras betrifft, so scheint es uns unzweifelhaft zu sein, daß der erstere früher geschrieben sei als der zweite. Denn das, was in dem Phädros weitläuftig auseinandergesetzt wird, die Unzulänglichkeit langer geschriebener Reden zur

wahren Belehrung, wird im Protagoras nur kurz berührt und als ausgemacht vorausgesetzt, alsdann aber auch auf die langen mündlichen Reden ausgedehnt [1]), so daß ein Ergebniß des Phädros zur Erläuterung der Untersuchung im Protagoras dient. Dazu kommt noch, daß die Weise, in welcher Platon im Phädros den Sokrates gute Hoffnungen über den philosophischen Geist des jungen Isokrates aussprechen läßt, wenn sie nicht sehr unschicklich sein sollte, nur in einer Zeit zulässig war, als Isokrates noch jung größere Hoffnungen zu rechtfertigen schien, als er später erfüllt hat [2]), so daß auch hiernach der Phädros als eine der frühern Schriften des Platon angesehen werden muß. Wir wollen nicht weiter ausführen, was schon das Kunsturtheil der Alten ausgesprochen hat und was von neuern Kennern bestätigt worden ist, daß in der rednerischen und dialektischen Behandlung der Gegenstände im Phädros Spuren der Jugendlichkeit sich finden [3]). Aber darauf müssen wir aufmerksam machen, daß der Phädros und

---

1) Prot. p. 329 a; cf. Phaedr. p. 275 sq. Man vergleiche damit, wie ganz anders Platon im Protagoras p. 319 sqq. den Satz behandelt, daß die Tugend nicht lehrbar sei, weil es keine Lehrer derselben gebe, ein Satz, welcher bekanntlich auch im Menon auseinandergesetzt wird. Dieser Satz wird an jener Stelle so ausgeführt, daß er durchaus nicht an den Menon erinnert.

2) Phaedr. p. 278 e sq. Auch Schleiermacher Einleit. zum Phädr. S. 73 legt hierauf großes Gewicht. Was Hermann neue Jahrb. S. 412 dagegen erinnert hat, ist von keinem Gewicht.

3) Dahin rechne ich auch nach meinem Geschmack den Spott über die Politiker, daß sie λογόγραφοι wären, weil sie Gesetze schrieben, und das Lob der Beredtsamkeit des Perikles, weil sie vom Anaxagoras dem Philosophen herstamme (p. 269 e sq.), obwohl dies K. F. Hermann in den neuen Jahrb. S. 409 anders gedeutet hat.

der Protagoras ihrer ganzen philosophischen Bedeutung nach dem entsprechen, was wir früher als den Ausgangspunkt der philosophischen Entwicklung bezeichnet haben. Beide haben den Zweck den Begriff der Philosophie, von welchem Platon die Liebe des Göttlichen und das Streben nach Tugend nicht trennen konnte, und ihrer Methode im Gegensatz gegen rednerische und sophistische Lehrweise nur im Allgemeinen zu schildern, woran sich aber natürlich auch die Schilderung der übersinnlichen Welt, in welcher der Philosoph lebt, und der philosophischen Seele anschließen mußte. Alles dies jedoch ist in beiden Gesprächen nur in sehr unbestimmten Umrissen gezeichnet, ja wo die Beschreibung in das Einzelne eingeht, wie im Phädros, da bemerkt man auch die Unreife der zum Grunde liegenden Vorstellungsweise [1]; dagegen findet sich auch keine Spur von der dialektischen Untersuchung, durch welche Platon noch hindurchgehn mußte, um seine Ideenlehre gegen herakleitische und eleatische Philosophie sich zu rechtfertigen, und wenn auch eine Kenntniß der pythagorischen Philosophie in dem Mythos des Phädros durchblickt, so verräth dieselbe nicht einmal ein tieferes Eindringen in das Einzelne, vielweniger hat sie schon zu der eigenthümlichen Lehre des Platon von dem Eins, dem Großen und dem Kleinen und den Zahlen geführt, durch welche er in seinen spätern Jahren den Uebergang aus der Ideenwelt in die Sinnenwelt sich vermitteln wollte. Durch das was im Phädros und Protagoras fehlt, sollte nun Platon eben die weitere

---

1) Dies gilt von der vierfachen Eintheilung der Manie p. 244 sqq. und von der Eintheilung der menschlichen Loose p. 248.

Entwicklung seiner Philosophie gewinnen, und wir sehen daher eine Reihe von Gesprächen, welche der zweiten Periode seiner schriftstellerischen Laufbahn zugewiesen werden müssen, damit beschäftigt den Gegensatz zwischen sinnlicher Vorstellungsweise und zwischen den überschwenglichen Forderungen des Verstandes zur Ausgleichung zu bringen, wo denn Protagoras und die Eleaten einander entgegengestellt werden, Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras und die Pythagoreer ihre Würdigung empfangen. Ehe jedoch Platon in diese Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit eintrat, scheint er eine Zeit lang der Sache seines Meisters sich gewidmet zu haben, wie dies aus der Apologie, dem Kriton und dem Euthyphron ersehen wird, deren Zeit niemand später als kurz nach dem Tode des Sokrates gesetzt hat, wenn er sie überhaupt als Werke des Platon anerkannte. Er widmete sich dieser Sache jedoch nicht als ein reiner Sokratiker, denn im Euthyphron wird die Ideenlehre schon in allen ihren wesentlichen Punkten vorausgesetzt [1]). Der Zeit nach möchten wir an diese Reihe von Gesprächen den Gorgias anschließen, welcher auf der einen Seite auf den Protagoras und Phädros zurückweist, indem er den Sieg über die Sophisten und Redner in sokratischer Weise dadurch vervollständigt, daß den sittenlosen Grundsätzen jener die philosophische Gesinnung entgegengestellt wird, welcher auf der andern Seite auch die Untersuchungen einleitet, welche zwischen Sinnlichkeit und Vernunft die Entscheidung herbeiführen sollten. Dies offenbart sich in den Untersuchungen über die Lust, welche

1) P. 6 d sq.

jedoch hier noch nicht so weit durchgeführt werden, als Platon in späteren Zeiten hierüber vorzudringen vermochte. Die Hauptwerke der zweiten Periode, in welcher die Dialektik des Platon in ihren polemischen Beziehungen zur Sicherheit und Entwicklung kommt, sind der Theätetos, der Sophist und der Politikos, welche auch äußerlich in ihrer Anlage zusammenhängen. Doch scheint der Parmenides, welchen wir nur als einen ersten Ansatz in der Polemik ansehn können, ihnen vorausgegangen zu sein und dem Inhalte nach sind ihnen auch der Euthydemos, der Menon [1]) und der Kratylos zuzuzählen, deren Stelle genauer auszumitteln sehr schwierig sein möchte. In der Reihe dieser Gespräche brachte Platon die wichtigsten Punkte seiner Dialektik zur Sprache und überwand die Schwierigkeiten, welche sich ihm bei Durchführung seiner Ansicht darboten, soweit als ihm dies überhaupt vergönnt war. Wo es ihm nicht vergönnt war, da suchte er die Lücken durch Formeln auszugleichen, welche an pythagorische Lehre erinnern und deren Gebrauch unstreitig einer spätern Entwicklung seiner Lehre angehört. Wenn nun in jenen Gesprächen die pythagorischen Formeln zuweilen anklingen, so treten sie dagegen im Phädon und im Philebos bestimmter hervor, welche Gespräche wir daher an das Ende der zweiten Periode im schriftstellerischen Leben des Platon setzen müssen. Sie machen hierauf auch dadurch Anspruch, daß Platon in ihnen das dialektische nur als allgemeine Grundlage für eine weitere Ausbreitung seiner Philosophie

---

1) Die Erwähnung des Reichthums des Ismenias setzt den Menon nach Ol. 96, 2. S. Schleiermacher Anm. zum Menon S. 537; Letronne journ. des sav. 1820. p. 679. Socher hat dies bestritten S. 180 ff. ohne die Sache aufzuklären.

über Physik und Ethik noch einmal gleichsam im Ueberschlage giebt. Auch dem Gastmal scheinen chronologische Gründe seine Stelle in dieser Zeit anzuweisen [1]), womit auch der Inhalt desselben gut übereinstimmt, obwohl die damalige philosophische Bildungsstufe des Platon darin nicht an entscheidenden Zeichen sich kenntlich macht. Die Ausbildung der Ethik und Physik, welche der Phädon und der Philebos vorbereitet haben, finden wir sodann in der Republik, dem Timäos und den Gesetzen, welche Werke fast allgemein den letzten Zeiten des Platon zugeschrieben werden. Sie scheinen auch in der angeführten Ordnung vom Platon verfaßt worden zu sein [2]) und bezeichnen uns die dritte Periode seines schriftstellerischen Lebens.

Diese Untersuchungen, müssen wir gestehn, führen zu keinem Ergebnisse, welches in allen seinen Punkten auf völlige Sicherheit Anspruch machen könnte. Aber um so mehr haben wir uns davor zu hüten ihnen einen entscheidenden Einfluß auf die Forschung über die platonische Philosophie zu gestatten. Anders würde es sein, wenn wir der Meinung hätten beistimmen müssen, daß ein Theil der platonischen Schriften in rein sokratischer Denkweise

---

1) Die Erwähnung der Zerstreuung der Arkader durch die Lakedämonier p. 193 a beweist, daß es nach Ol. 98, 4 verfaßt ist.

2) Es scheint uns etwas ganz seltsames, daß K. F. Hermann in der Vorr. zum Marb. Lect. Verz. Michaelis 1832. p. 4. wegen eines bildlichen Ausdrucks des Platon, in welchem er die Ideen als von Gott gemacht darstellt (de rep. X. p. 597), annehmen zu müssen glaubt, daß erst nach einem sehr langen Zwischenraum das 10te Buch der Republik den übrigen 9 Büchern angefügt worden sei. Beim Platon sollte man doch gewohnt sein die verschiedenartigsten Wendungen in der Darstellungsweise auf ihre richtige Geltung zurückführen zu können.

verfaßt sei, von welcher später Platon sich entfernt habe; dann würden wir diese Schriften aus unserer Rechnung weglassen müssen, indem wir zusammenzuziehn streben, was Platon für die Entwicklung philosophischer Erkenntniß geleistet hat. Eine solche Schmälerung des Gebietes unserer Forschung würden wir sehr bedenklich finden. Auch trauen wir unserer Ansicht über die allmälige Entwicklung der platonischen Philosophie nicht genugsam, um sie zur Grundlage einer Erzählung zu machen, wie Platon Schritt vor Schritt in seinen Einsichten weitergekommen. Eine solche genaue Geschichte der philosophischen Entwicklung können wir weder über den Platon, noch über irgend einen andern Philosophen liefern. Es muß uns genügen Standpunkte in dem Fortschreiten der Philosophie nachweisen zu können; die Uebergänge aus dem einen in den andern lassen sich vielleicht errathen, aber nicht geschichtlich darthun.

S. 214. Anm. 2. Sehr wahrscheinlich hat auch diese Eintheilung nur die richtige Eintheilung in Logik, Physik und Ethik im Auge, legt diesen Theilen aber eine falsche Bedeutung unter, welche theils aus Vorstellungen der Stoiker über die Physik, theils aus der Ansicht neuerer Platoniker von der Logik hervorgegangen ist.

S. 217. Z. 12. Anm. Daß Platon nicht so entschieden die ethischen Untersuchungen als die physischen der weniger vollkommenen Wissenschaft zurechnet, erkläre ich mir daraus, daß er die Untersuchung über das Gute an sich der Dialektik zueignet.

S. 263. Anm. 2. Cf. de leg. X. p. 895 d, wo λόγος die Begriffserklärung bezeichnet.

S. 267. Anm. 4. Setze zu: Auch ohne diese Beziehung auf Gott Euthyphr. p. 6 e.

Bayerische Staats-Bibliothek München

S. 268. Z. 6. Anm. Der Sprachgebrauch des Platon ist in diesen, wie in andern Punkten sehr schwankend. S. Ast lex. Plat. s. v. εἶδος und ἰδέα. Richter de ideis Platonis p. 28 sqq. macht einen Unterschied zwischen ἰδέα und εἶδος, welcher aber weder vom Platon ausgesprochen ist, noch als sicher durchgeführt sich nachweisen läßt. Nicht einmal den Unterschied zwischen πρᾶγμα und Begriff, welcher doch Phaed. p. 102 b entschieden ausgesprochen ist, hält Platon in seinem wechselnden Sprachgebrauch unabänderlich fest. S. Cratyl. p. 386 d; Phaed. p. 99 e. Für ἰδέα wird auch wohl der Aristotelische Ausdruck μορφή gebraucht, aber ohne besondern Nachdruck. Phaed. p. 103 e; 104 d; de rep. II. p. 380 b sqq.

Ebend. Anm. 3. In der Stelle Arist. met. XII, 3. διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει ist φύσει im Sinn des Platon nur in weitester Bedeutung zu nehmen. S. conv. p. 210 e, vergl. mit p. 211 e.

Ebend. Anm. 4. Die Bedeutung, welche ich dieser Stelle beilege, ist neuerlich von Ed. Müller in seiner Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten S. 249 ff. bestritten worden. Bei der andeutenden Manier des Platon wird freilich kaum irgend eine einzelne Stelle über die Ideenlehre aufgetrieben werden können, welche für sich genommen unzweideutig wäre. Daß jedoch Platon die einzelne Seele als Idee betrachtet, fließt schon daraus, daß er sie als nicht wahrnehmbar, also als etwas Unsinnliches, als ein νοητὸν ansieht. De leg. X. p. 898 d. ἡλίου μὲν πᾶς ἄνθρωπος σῶμα μὲν ὁρᾷ, ψυχὴν δὲ οὐδείς· οὐδὲ γὰρ ἄλλου σώματος οὐδενὸς οὔτε ζῶντος οὔτε ἀποθνήσκοντος τῶν ζώων, ἀλλὰ ἐλπὶς πολλὴ τὸ παράπαν τὸ γένος ἡμῖν τοῦτο ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι πεφυκέναι, νοητὸν δ᾽ εἶναι. Dasselbe fließt daraus, daß eine jede einzelne Seele unsterblich ist, eine unvergängliche Einheit, welche nur im sinnlichen Leben mit mancherlei Unreinem vermischt erscheint, in Wahrheit aber ein von solchem sinnlichen Schein reines Wesen ist. De rep. X. p. 611 a sqq. Man vergl. auch Phaed. p. 76 d — 79 e, wo der Begriff der einzelnen Seele mit den Begriffen des Guten und Schönen zusammengestellt und von ihr gesagt wird, daß sie an und für sich den=

kend im Ort der Ideen ist und nur mit dem Körper vermischt am Werden Theil hat.

Ebend. Anm. 5. Gegen meine Erklärung auch dieser Stelle hat sich Ed. Müller a. a. O. geäußert, aber ohne das Wesen der Untersuchung zu treffen. Wenn die einzelne Seele Idee ist, so versteht es sich von selbst, daß dasselbe vom einzelnen Menschen und vom einzelnen Thiere gilt. Doch beziehe ich mich besonders noch auf Soph. p. 263 a, wo Thätetos als Beispiel eines *ὄνομα* gebraucht wird, da doch ein jedes *ὄνομα* nach einer Stelle, welche sogleich angeführt werden soll, eine Idee bezeichnet. Müller selbst glaubt diese Stelle gegen mich gebrauchen zu können und gewiß ist sie eine der bedeutendsten Stellen für das richtige Verständniß der Ideenlehre. Selbst Aristoteles erkennt nach platonischer Lehre eine Idee des Sokrates an. Met. I, 9; XIII, 5.

S. 269. Anm. 3. Crat. p. 386 d. *δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς ὄντα οὐδὲ ὑφ᾽ ἡμῶν ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καὶ καθ᾽ αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκε. Δοκεῖ μοι, ὦ Σώκρ., οὕτως ἔχειν. Πότερον οὖν αὐτὰ μὲν ἂν εἴη οὕτω πεφυκότα, αἱ δὲ πράξεις αὐτῶν οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον; ἢ καὶ αὗται ἕν τε εἶδος τῶν ὄντων εἰσίν, αἱ πράξεις; Πάνυ γε καὶ αὗται.* Nur das noch im Fluß begriffene Werden, welches noch keinen bestimmten Abschnitt erreicht, noch nicht begreiflich sich gestaltet hat, enthält keine Ideen. Daher wärend den übrigen sinnlichen Wahrnehmungen und den entsprechenden Elementen Ideen beigelegt werden, doch nicht dem Geruch. Tim. p. 66 d. *περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν εἴδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενές, εἴδει δὲ οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν.* Dies bereitet den aristotelischen Unterschied zwischen *ἐνέργεια* und *κίνησις* vor.

S. 270. Anm. 4. In der angeführten Stelle des Theätetos wird die Lehre des Protagoras im Gegensatz gegen die Ideenlehre geschildert. *τὸ δ᾽ οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι ξυγχωρεῖν, οὔτε του, οὔτ᾽ ἐμοῦ, οὔτε τόδε, οὔτ᾽ ἐκεῖνο, οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅ τι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα*

καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν. δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος. Damit vergl. den Ausdruck Tim. p. 49 d; e und die Stelle Theaet. p. 166 c, in welcher Protagoras seine Lehre vertheidigt, weil der Einzelne nicht Einer, sondern Mehrere wäre.

S. 271. Z. 4. Anm. Auf Einwürfe gegen diese Erklärung über das, was Platon Ideen nannte, mußte ich gefaßt sein, da sie von der gewöhnlichen Meinung über die Ideenlehre, welche man zu der Lesung der platonischen Schriften hinzuzubringen pflegt, bedeutend abweicht. Die Einwürfe jedoch, welche zu meinen Ohren gekommen sind, sind von keinem großen Belang. Die eine Schwierigkeit, welche man zu finden pflegt, beruht darauf, daß man die Ideen nur als etwas Allgemeines anzusehen gewohnt ist. Die Aussprüche des Platon hierüber sind klar. S. Theaet. p. 185 sq. Aber nicht so klar ist es, welchen Begriff Platon vom Allgemeinen hat. Die gewöhnliche Meinung hält die Individuen nicht für etwas Allgemeines; diese Ansicht legt man auch dem Platon unter, darin aber irrt man sich. Nach den S. 268 Anm. 4 und 5; S. 269 Anm. 3; S. 270 Anm. 4 angeführten Stellen giebt es auch Ideen der einzelnen Dinge, ja sogar ihrer Thätigkeiten und Theile, natürlich wenn sie begriffsmäßig unterschieden werden ohne die richtigen Glieder zu zerbrechen (Polit. p. 263 b; Phaedr. p. 263 e), wobei vorausgesetzt wird, daß sowohl die einzelnen Dinge, als auch die Theile ihres Lebens Gründe verschiedener Erscheinungen und daher ein Allgemeines in Verhältniß zu diesen Erscheinungen sind. Die Formel, in welcher Platon gewöhnlich das Allgemeine ausdrückt, ist ἓν καὶ πολλά. Soph. p. 251; Parm. p. 129; Phil. p. 16 c; 17 d; Phraedr. p. 266 b. Als solenne Formel gebraucht Aristoteles Met. I, 9; XIII, 4 nach platonischer Lehre dafür ἓν ἐπὶ πολλῶν. Cf. anal. post. I, 11. Als ein ἓν καὶ πολλὰ setzt aber Sokrates in der angeführten Stelle des Parmenides auch sein Ich, und es gilt dies überhaupt von allen Begriffen, denn das ἓν καὶ πολλὰ ist eben nichts anderes als das Subject, welchem

viele Prädicate beigelegt werden können oder welches als Vieles erscheint. De rep. V. p. 476 a. Eine andere Schwierigkeit für das richtige Verständniß der Ideenlehre pflegt es zu machen, daß Platon die Ideen als παραδείγματα betrachtet, nach welchen Gott die Welt gebildet habe. Dahin könnten nun, wie man meint, die Begriffe der Untugenden und andere Begriffe, z. B. des Tisches, des Koths nicht gezählt werden, und doch nennt diese Platon ausdrücklich unter den Ideen. Um diesen Anstoß zu heben, müssen wir etwas vorausnehmen, was erst später an geeigneter Stelle genauer auseinander gesetzt werden kann. Platon scheint diese Schwierigkeit wohl bemerkt zu haben; er sucht sie aber dadurch zu überwinden, daß er zwei Arten der παραδείγματα unterscheidet, das κατὰ ταὐτὰ ἔχον und das γεγονὸς oder γεννητὸν παράδειγμα (Tim. p. 28), womit das θεῖον und ἄθεον παράδειγμα (Theaet. p. 176 e; cf. Euthyphr. p. 6 e, wo ein ähnlicher Sprachgebrauch herscht) zu vergleichen ist. Nur nach dem ewigen Urbilde soll Gott die Welt bilden, dem γεννητὸν παράδειγμα aber entspricht das ζῷον θνητὸν und das εἶδος ψυχῆς θνητόν (Tim. p. 69 c), welches von den gewordenen Göttern gebildet wird. Dies ist jedoch nur ein Hülfsmittel, dessen Platon sich bedient, um das Unvollkommene und Böse nicht als eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Wirksamkeit erscheinen zu lassen, obgleich er in letzter Instanz sich nicht verleugnen kann, daß alles in der Welt von Gott ausgeht. Denn zuletzt sind doch die gewordenen Götter in ihrer Wirksamkeit von dem allgemeinen Vorbilde abhängig, welches auch die θνητὰ ζῷα mit in sich enthält und das, was sie bilden, haben sie nach der Einsicht zu bilden, welche Gott ihnen mittheilte, indem er ihnen gewiß die Erkenntniß nicht vorenthalten haben wird, welche er den Seelen verlieh, denen er die Natur des All zeigte und die Gesetze des Geschicks verkündete. Tim. p. 41 e.

S. 272. Z. 16. Setze zu: eine Einheit für sich bildend, aber in seiner Beziehung zu Anderm als ein Vieles erscheinend (De rep. V. p. 475 e.)

S. 276. Z. 6. Anm. Die allgemeine Annahme, daß dem Platon

Gott das αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν sei, und meine Behauptung, daß er die oberste Idee, welche alle Ideen in sich befasse, bezeichne, hat K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1081 ff. und in der Vorrede zum Marburger Lect. Cat. Michael. 1832 bestritten. Seine Gründe, so viel ich sehe, denn sie sind nicht sehr deutlich vorgetragen, laufen auf zwei Punkte hinaus. 1) Gott sei nicht die höchste Idee oder das Gute schlechthin, weil er nach dem Vorbilde der Ideen die Welt gebildet habe und die Ideen überhaupt als Vorbilder des Handelns oder als Objecte der Erkenntniß angesehn würden. Dieser Grund ist sehr schwach, denn das Vorbild des Handelns kann der Handelnde selbst, das Object des Erkennens der Erkennende selbst sein. Eben hierin liegt einer der stärksten Beweise, daß Gott der Inbegriff der Ideen ist; denn Platon nennt nicht allein die Ideen Vorbilder der göttlichen Wirksamkeit, sondern auch Gott selbst, den δημιουργός, als das Wesen, welchem er soviel als möglich die Welt gleich machen wollte. S. S. 275. Anm. 4. Daß Gott sich selbst erkenne nach platonischer Lehre, bedarf wohl keines weiteren Beweises. 2) Gott sei Geist nach Platon und die Natur des Geistes unterscheide sich von der Natur der Ideen wesentlich dadurch, daß jene beständig bewegt, diese beständig in Ruhe sei. Um nicht bei unwesentlichen Punkten mich aufzuhalten, will ich nur bemerken, daß hierin allerdings etwas liegt, was Zweifel erregen kann, wenn wir nicht die Unzulänglichkeit der platonischen Ideenlehre zur Lösung aller Räthsel und mithin zu einer gleichmäßigen Durchführung ihrer Sätze anerkannt haben, dieselben Zweifel, welche die Neu-Platoniker zur Unterscheidung zwischen dem δημιουργὸς und dem höchsten Gott geführt haben. K. Fr. Hermann wirft mir in seiner Kritik mehrmals Tadel des Platon vor; er selbst aber sieht sich gezwungen dem Platon Inconsequenz vorzuwerfen. Heidelb. Jahrb. S. 1085. Er ist weit davon entfernt jene Zweifel gehörig gelöst zu haben. Denn zuerst die Stellen Phil. p. 64 c. und de rep. VII. p. 517 b., in welcher die Idee des Guten geschildert wird als Ursache alles Guten und Schönen, in der sichtbaren Welt des Lichtes und der Sonne, also als Demiurgos, in der übersinnlichen Welt der Wahrheit und des Geistes, hat er nicht befriedigend mit seiner Ansicht in

Uebereinstimmung gesetzt; s. d. Marb. Ind. p. 5; er hätte hierbei auch de. rep. II. p. 379 b. vergleichen sollen, so wie andere Stellen, in welchen ausdrücklich τὸ ἀγαθὸν als αἴτιον gesetzt wird und als Gott. Dann hat er auch nicht gesagt, wie mit seiner Ansicht die Stelle de rep. X. p. 597, wo es von Gott heißt, daß er die Ideen mache und hervorbringe, sich vereinigen lasse; denn daß er willkührlich genug annimmt, das 10. Buch der Republik sei viel später verfaßt, als die übrigen Bücher desselben Werkes (ib. p. 4), wird er doch nicht für eine Lösung dieser Schwierigkeit ausgeben wollen. Endlich hat er die Stelle gar nicht erwähnt, in welcher ausdrücklich gelehrt wird, daß Gott niemals seine Idee, die Idee des Guten, verwandele, sondern unveränderlich sei. De rep. II. p. 380 d sq. Platon bewegt sich eben in den Widersprüchen, in welchen nicht er allein gefunden wird, daß auf der einen Seite Gott und die reine Vernunft als unveränderlich gedacht werden müsse und in seliger Ruhe, auf der andern Seite aber auch als Grund aller Veränderung, wovon nicht leicht der Gedanke sich wird trennen lassen, daß er auch jetzt das eine und dann wieder ein anderes begründend als ein veränderlicher Grund sich darstelle.

S. 297. Anm. 2. K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1091 will diese Stelle nur auf die ewige und unzertrennliche Verbindung der Ideen beziehn, aber dem widerspricht der Ausdruck φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι und der Zusammenhang der Stelle. Vergl. Soph. p. 359. συμμίγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων κτλ. — — διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Wobei man an die Verbindung des ὄνομα mit dem ῥῆμα oder der οὐσία mit der πρᾶξις denken muß. Die Art, wie die Ideen an einander Theil haben durch das πρός τι und dadurch in die Erscheinung treten, wird am genauesten auseinandergesetzt in Phaed. p. 102 b. οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει, ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν, ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος; Ἀληθῆ. Οὐδέ γε αὖ ὑπὸ Φαι-

δωνος ὑπερέχεσθαι τῷ ὅτι Φαίδων ὁ Φαίδων ἐστίν, ἀλλ' ὅτι μέγεθος ἔχει ὁ Φαίδων πρὸς τὴν Σιμμίου σμικρότητα; Ἔστι ταῦτα. Οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι ἐν μέσῳ ὢν ἀμφοτέρων κτλ. Groß und klein sein heißt hier sinnlich sein, wie später auseinander gesetzt werden soll; dies geht aus dem verhältnißmäßigen Auffassen eines Begriffes zu andern Begriffen hervor.

S. 304. Anm. 2. K. Fr. Hermann hat in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1086 hierher auch die Stelle de rep. II. p. 376 b sq. gezogen, welche lautet: οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον. Παντελῶς γ', ἔφη. Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλ' ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν. Es ist jedoch in dieser Stelle keine bestimmte Beziehung auf das Sinnliche und die Materie genommen, vielmehr liegt es bei Weitem näher mit Stallbaum ad h. l. an die Stelle de rep. X. p. 617 e. αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος zu denken, wo denn als die zweite Ursache nicht die Materie sondern die Freiheit des Willens gesetzt werden würde. Uebrigens hätte die starke Beschränkung, welche hier die Wirksamkeit Gottes erfährt zur Ueberlegung auffordern sollen, wie sie mit der Vorsehung Gottes, welche für Großes und Kleines in gleicher Weise sorgt, in Uebereinstimmung gebracht werden könne.

S. 305. Anm. 1. So wird auch de leg. X. p. 906 eine ἀθάνατος μάχη zwischen Gutem und Bösem gesetzt.

S. 308. Anm. 3. Diese Beschuldigungen des Platon oder vielmehr seiner Darstellungsweise haben den Unwillen K. Fr. Hermann's erregt. S. Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1090. Es ist jedoch darauf nichts weiter zu erwiedern, als daß er selbst anerkennen muß, daß die Sinnlichkeit „im Dienste der Vernunft das wieder gut machen helfe, was sie durch ihre selbständigen Einflüsse verdorben habe," und daß

eben erst nachgewiesen werden müsse, daß Platon der Sinnlichkeit Selbständigkeit beigelegt habe.

S. 310. Anm. 3. Setze zu: der in der Stelle aus dem Philebos angeregte Unterschied zwischen *μνήμη* und *ἀνάμνησις* tritt freilich nicht recht heraus.

S. 316. Anm. 2. Phaedr. p. 249 e. *πᾶσα ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα.* Es liegt in ihrem Wesen, daß sie die Ideen in der Ideenwelt geschaut hat, weil sie selbst dieser Welt angehört, denn das Gleiche wird durch das Gleiche erkannt.

S. 320. Anm. 2. K. Fr. Hermann übersetzt *λογισμῷ τινὶ νόθῳ* durch approximatives Raisonnement (Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1092) welches wohl schwerlich das Richtige ist. Eher möchte Richter de ideis Plat. p. 45 Recht haben, wenn er dabei an Analogie denkt. Der Ausdruck ist unstreitig absichtlich so gewählt, daß damit kein bestimmter Begriff verbunden werden kann. Man muß sich hüten diese Darstellungsweise des Platon mit der zuvorerwähnten zu vermischen, wie dies Richter a. a. O. gethan hat.

S. 323. Z. 16. Anm. Auf eine nicht leicht begreifliche Weise gesteht K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1092 zu, daß dem Platon die Materie das „Nicht-Sein" sei und behauptet dennoch den Dualismus desselben a. a. O.; vergl. S. 1086.

S. 331. Anm. 3. Die gewöhnlichen Zahlen sind aber von den wahren, den idealen Zahlen zu unterscheiden. De rep. VII. p. 529 d. Auf die letztern bezieht sich die vollkommene Zahl. lb. VIII. p. 546 b.

S. 334. letzte Zeile. Setze zu: Man darf bei der angeregten Frage nicht vergessen, daß Platon, indem er bei dem Sinnlichen an das Körperliche, bei dem Uebersinnlichen an das Geistige dachte, nicht umhin konnte der beschränkten und untergeordneten Idee ein geistiges Streben nach der höchsten Idee, nach dem Guten beizulegen, worin er denn freilich ein Mittel sehen konnte das Werden mit dem Sein zu verbinden, ein Mittel jedoch, welches bei ge-

nauerer Vergleichung des Uebersinnlichen mit dem Geistigen als trügerisch sich erweisen mußte [1]).

S. 337. Anm. 2. Unverbindbare Zahlen oder Einheiten sind natürlich die Begriffe, weil sie qualitativ verschieden sind. Dieß ist ausgedrückt im Soph. p. 261 sq., wo von den Nennwörtern gesagt wird, daß sie nicht zusammenpassen, wenn sie nicht durch Zeitwörter, also durch das Werden mit einander verbunden werden. Vergl. Trendelenburg ad Arist. de anima p. 222 sq.

Ebend. Anm. 3. Die Lehre, daß die mathematischen Gegenstände zwischen dem Sinnlichen und den Ideen in der Mitte stehen, steht unstreitig in Zusammenhang mit der Art, wie Platon durch die Mathematik von der sinnlichen Erkenntniß aus die Philosophie vermitteln will, wovon schon oben die Rede war.

S. 338. Anm. 4. Die hier angegebene Eintheilung in νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα und αἴσθησις, welche in den unechten Fragmenten der Pythagoreer öfters vorkommt, darf nicht mit der Eintheilung zu Ende des 6. Buchs der Republik in νόησις, διάνοια, πίστις und εἰκασία verwechselt werden. Cf. Trendelenburg ad Arist. de anima p. 231 sqq.

S. 343. Z. 2 v. u. Setze zu: Dahin aber haben wir in dieser Welt unsere Wissenschaft ausbildend zu streben, daß wir in der Mannigfaltigkeit der Ideen, so viel als möglich dieselben rein uns zur Erkenntniß bringend, die Einheit der Wahrheit und der Wissenschaft im Guten erblicken.

---

1) Man vergl. hiermit besonders die Polemik des Platon im Soph. p. 243 sq. gegen die, welche die Ideen als schlechthin für sich seiend setzen, ohne ihnen gemeinschaftliches Thun und Leiden beizulegen. Ihre Annahme wird nur daraus zurückgewiesen, daß dem παντελῶς ὄντα, also doch den Ideen, der νοῦς, also auch ζωὴ und κίνησις nicht fehlen könne. Daher tritt auch hier der Begriff der δύναμις sehr bedeutend hervor, welche erst beim Aristoteles zu weiterer Entwicklung kam.

S. 366. Z. 1. Für um die Welt l. um die Axe der Welt.

S. 370. Z. 10. Für alles auf das Allgemeine l. alles auf das Allgemeine und Eine, die Vielheit der Erscheinungen aber auf das Große und Kleine zurückzuführen.

S. 377. Z. 3 v. u. Für kürzer l. länger.

S. 378. Anm. 3. Anders wäre es freilich, wenn das ἀόρατον auch das νοητὸν wäre, wie es de leg. l. l. angesehn wird.

S. 420. Anm. 3. Setze zu: So wird sie auch auf die Harmonie der Seele zurückgeführt. De rep. VIII. p. 554 e; de leg. II. p. 653 b; Phaed. p. 93 e.

S. 422. Z. 8. Setze zu: Alle diese sind nemlich nur dadurch Tugenden, daß sie in Harmonie mit der übrigen Entwicklung der Seele stehen und das Maaß in sich tragen, welches die vernünftige Einsicht gewährt.

S. 430. Z. 12. Setze zu: Daher gehört zur vollendeten Ausbildung des Menschen eine glückliche Natur und eine gute Erziehung. (De leg. VI. p. 765 e; Phaedr. p. 269 d.)

Ebend. Z. 1 v. u. Setze zu: Ja sogar von einer eingebornen Tugend der Mäßigkeit spricht Platon, welche jedoch an sich von den übrigen Tugenden entblößt keinen Werth habe [1]).

S. 431. Z. 6 Anm. Auf diese Bedingung läuft es hinaus, wenn Platon auch von einer philosophischen Naturanlage spricht. De

---

1) De leg. IV. p. 710 a. τὴν δημώδη γε (sc. σωφροσύνην) — καὶ οὐχ ἥν τις σεμνύνων ἂν λέγοι, φρόνησιν προσαναγκάζων εἶναι τὸ σωφρονεῖν, ἀλλ' ὅπερ εὐθὺς παισὶ καὶ θηρίοις τοῖς μὲν ἀκρατῶς ἔχειν πρὸς τὰς ἡδονὰς ξύμφυτον ἐπανθεῖ, τοῖς δὲ ἐγκρατῶς· ὃ καὶ μονούμενον ἔφαμεν τῶν πολλῶν ἀγαθῶν λεγομένων οὐκ ἄξιον εἶναι λόγου.

rep. VI. p. 491 d; p. 503 b sqq.; cf. Theaet. p. 144 a. Doch wird man allerdings zugeben müssen, daß es in diesen Untersuchungen schwer hält den Begriff des νοῦς genau vom Begriffe des θυμὸς zu unterscheiden.

S. 433. Z. 20. Schiebe ein: Indem in dem einzelnen Menschen jeder Theil der Seele sein Werk verrichten, nicht aber ungebührlich und mit Verletzung des richtigen Maaßes in die Entwicklung der übrigen Theile eingreifen soll, wird die Einseitigkeit vermieden, welche entweder dem Genuß oder der Erkenntniß oder auch der Befriedigung der politischen Ehrbegier [1]) die Leitung des Lebens verstattet; aber auch indem die verschiedenen Theile, aus deren Zusammenwirken unser Leben sich gestaltet, ein jeder seine geziemende Entwicklung erhalten sollen, wird doch den niedern Theilen der Seele nicht dieselbe Ehre angethan, wie den höhern. Vielmehr dies ist dem Begriffe der Gerechtigkeit gemäß, daß so wie ein jeder Theil der Seele sein gebührendes Geschäft verrichten, so auch seine gebührende Ehre empfangen soll [2]). Daher sollen der Muth und das sinnliche Begehren unter dem Gebote der Vernunft stehen und die Tugenden dieser Theile bestehen deswegen nur darin, daß Muth und Begierde von der Vernunft ihre Weisung empfangen und von ihr sich führen lassen, so daß in allen Erklärungen dieser Tugenden auch die Berücksichtigung der Vernunft und der Erkenntniß nicht fehlen darf, wärend dagegen auch von der andern Seite die Vernunft angewiesen wird die übrigen Theile zu berücksichtigen und das

1) Dahin strebt der Muth. De rep. VIII. p. 548 c sqq.; IX. p. 581 a.

2) De leg. VI. p. 756 e sqq.; Gorg. p. 508 a.

zu betreiben, was ihrer Gemeinschaft zuträglich ist [1]). Dadurch wird denn allerdings eine völlige Harmonie des menschlichen Lebens angestrebt, in welcher jedoch die Vernunft und die Wissenschaft nach sokratischen Grundsätzen die alleinige Herscherin und der alleinige Zweck bleibt, weil sie, indem ihr aufgetragen wird die übrigen Theile des Lebens nicht zu vernachlässigen, doch damit nur ihr eigenes Werk betreiben soll, denn diese Theile sind ja eben nur dazu vorhanden ihr als Mittel ihres Werdens und Bestehens zu dienen.

S. 440. Anm. 1. Die bekannten Abweichungen in den Büchern von den Gesetzen werden nur als Nachgiebigkeit des Gesetzgebers gegen die Schwächen der Menschen ausgeführt.

S. 441. Anm. 5. Doch ist der Grund, welcher gegen die Herschaft des allgemeinen Gesetzes angeführt wird, von allgemeinerer Bedeutung. S. Polit. p. 294 a sqq. *ἀδύνατον εὖ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἁπλᾶ τὸ διὰ παντὸς γιγνόμενον ἁπλοῦν.* Daher wird auch in den Gesetzen das strenge Festhalten am Gesetzlichen nur deswegen empfolen, weil der wahrhaft einsichtige Mann fehlt. De leg. IX. p. 875.

S. 445. Z. 3 v. u. Schiebe ein: Bei dieser (der Zusammensetzung des Staats) ist auf die Gerechtigkeit zu

---

1) De rep. IV. p. 442 b. *καὶ ἀνδρεῖον δή, οἶμαι, τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασώζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μή. Ὀρθῶς γ᾽ ἔφη. Σοφὸν δέ γε ἐκείνῳ τῷ σμικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἦρχέ τ᾽ ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελεν, ἔχον αὖ κἀκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων. Πάνυ μὲν οὖν. Τί δέ; σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ ξυμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; Σωφροσύνη γοῦν, ἦ δ᾽ ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου.*

sehen, welche aber nicht darin besteht, daß alle gleiche Würde und Macht empfangen, sondern ein jeder nach seinem Werthe, die Bessern mehr, die Schlechtern weniger, indem ein jeder Theil des Staates nur das zu verwalten hat, was seinem Begriffe entspricht [1]).

S. 447. Zu Ende schiebe ein: Deswegen legt auch Platon auf die ersten Bedingungen, von welchen die Gründung eines Staates abhängt, auf Lage, Boden und natürliche Beschaffenheit des Landes, nur eine geringere Bedeutung, wie sehr ihm auch das hellenische Land den Vorzug vor allen übrigen zu verdienen scheint. Er beschreibt jene Bedingungen entweder nur in sehr allgemeinen Ausdrücken, berücksichtigend, wie sie auf die Erzeugung und die Sitten der Menschen einen bedeutenden Einfluß haben [2]), oder was er davon anführt besteht fast nur in verneinenden Vorschriften, welche mit offenbarer Berücksichtigung der Verhältnisse seiner Vaterstadt gegeben die Vorsicht einschärfen, daß man nicht durch vortheilhafte Lage an der See und durch andere Begünstigungen für Handel, Seefahrt und Seekrieg die Bürger zwar reich, aber auch unmäßig und unzuverlässig in ihren friedlichen und kriegerischen Sitten mache [3]).

S. 450. Anm. 2. Doch sollen die Hellenen nicht Hellenen zu Sklaven haben. De rep. V. p. 469 c. Nach der Art, wie die Gesetze das Staatswesen einer Colonie beschreiben, fällt in diesen der Stand

---

1) De leg. VI. p. 756 e sqq. Das Loos entscheidet nur nach der Zahl. Es wird nur zugelassen wegen der Unvollkommenheit der Menschen.

2) De leg. V. fin.

3) Ib. IV. p. 704 sqq.

der Handwerker ganz weg als ein Stand der Bürger. Nur zum Landbau und zum Kriege sollen diese gebraucht werden und der Kunst der Gerechtigkeit alle übrige Zeit zuwenden, auch keine handwerksmäßige Kunst von ihren Sklaven treiben lassen. Nur Fremden fallen diese Künste zu. De leg. VIII. p. 846 d sqq.

S. 456. Anm. 5. Setze zu: so sollen Komödie und Tragödie nur unter der Aufsicht der Obrigkeit selbst in dem unvollkommenen Staate zugelassen werden. Die Dichtung und Darstellung wird aber nicht den Bürgern erlaubt, sondern Sklaven und gemietheten Fremdlingen. De leg. VII. p. 816 c sqq. Andere Gedichte zu verfassen wird Bürgern aufgetragen, wobei übrigens auf dichterisches Talent keine Rücksicht genommen wird, unter Aufsicht. De leg. VIII. p. 829 c sqq.

S. 460. Anm. 4. So wie in den Gesetzen überhaupt die Zahlen der Jahre anders festgestellt sind, als in dem Staat, so auch in Beziehung auf die obrigkeitlichen Würden. De leg. V. fin.

S. 461. Z. 1. Anm. Menex. p. 238 c. *πολίτεια γὰρ τροφὴ ἀνθρώπων ἐστί, καλὴ μὲν ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐναντία κακῶν.* De leg. IX. p. 857 e. Daher sind die Gesetze gering gegen das Eine und Große, die Erziehung. De rep. IV. p. 423 d. *τὸ λεγόμενον ἓν μέγα, — μᾶλλον δὲ ἀντὶ μεγάλου ἱκανόν — τὴν παιδείαν καὶ τροφήν.*

Ebend. Anm. 3. Deswegen wird auch die Entstehung des Staats nur als eine Erweiterung des Hauswesens geschildert. De leg. III. p. 681 a. Die Erziehung soll aber nicht für die Familie, sondern für den Staat erziehen, dem die Kinder mehr angehören als den Eltern. De leg. VII. p. 804 d.

Aeltere Akademie.

S. 475. Anm. 2. Setze zu: Wenn jedoch Tennemann annimmt die *ὅμοια* des Speusippos hätten die Vergleichung der Wissenschaften unter einander enthalten, so wird dies durch die Anführungen dieser Schrift beim Athenäos nicht bestätigt.

S. 476. Anm. 2. Ein anderes Werk des Speusippos führte den Titel *διαιρέσεις καὶ πρὸς τὰ ὅμοια ὑποθέσεις.* Wahrscheinlich

sind jedoch die Anführungen beim Athenäos nicht aus diesem Werke, weil von ihm nicht mehrere Bücher angeführt werden. Doch war auch wohl jenes Werk nicht in dialogischer Form abgefaßt.

S. 481. Anm. 2. In einem ungedruckten Commentar zum Phädon des Platon (s. Cous. im Journ. des savants 1835. p. 145) findet sich die Angabe, Speusippos und Xenokrates hätten angenommen, die Seele sei unsterblich μέχρι τῆς ἀλογίας, neben andern Angaben, welche eben so undeutlich sind, wie diese.

S. 484. Anm. 2. Setze zu: Vielleicht steht mit dieser Eintheilung auch die Bestreitung der aristotelischen Kategorien in Verbindung, in welcher Xenokrates darauf sich stützte, daß alles entweder καθ᾽ αὐτὸ oder πρός τι, wobei er aber auch wohl eine Verbindung dieser beiden annehmen konnte. S. Simpl. in cat. fol. 15 e Bas.

S. 487. Anm. 3. Setze zu: Den Pythagoreern wenigstens soll der tiefste Zeus der Gott der Unterwelt gewesen sein. S. Lobeck Aglaoph. p. 1098. Daß Xenokrates in seiner Mythologie auf die Götter der Unterwelt Rücksicht nahm, geht auch aus Sext. Emp. adv. math. VII, 149 hervor.

S. 488. Anm. 1. Setze zu: Auch die Vorstellung, welche Xenokrates vom Himmel hatte, bietet Schwierigkeiten dar, da er im περιέχον auch böse Dämonen setzte. Plut. de Is. et Os. 26.

S. 489. Z. 5. Anm. Noch in andern mythischen Bildern scheint Xenokrates dies ausgeführt zu haben. S. Cousin im Journ. des savants 1835. p. 145 nach dem ungedruckten Commentar zum Phädon. Ueber die philosophische Auslegung des Mythos vergl. Lobeck Aglaoph. p. 710 sqq.

S. 494. Anm. 2. Vergl. auch Cic. ac. II, 42. Honeste vivere fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet. Also noch nicht die Strenge der Stoiker, sondern der peripatetischen Lehre sich nähernd. Der weitere Verlauf der angeführten Stelle zeigt, daß Cicero seine Ansicht von der Uebereinstimmung der ältern Akademie mit den Peripatetikern in der Güterlehre besonders aus den Schriften des Polemon schöpfte.

Ebend. Anm. 4. In dem früher schon erwähnten ungedruckten Commentar zum Phädon des Platon werden οἱ Ἀττικοὶ ἐξηγηταὶ erwähnt und Auslegungen einzelner Stellen dem Speusippos und Xenokrates zugeschrieben. Doch ist es nicht wahrscheinlich, daß diese Akademiker eigene Commentare über Schriften des Platon verfaßt haben. S. Cousin im Journ. des savants 1835. p. 143 sqq. Die Hauptzüge der Sittenlehre des Krantor giebt ein Bruchstück b. Sext. Emp. adv. math. XI, 51 sqq., welches rednerisch ausgeführt ist.

Zum dritten Bande.

Aristoteles.

S. 4. Anm. 2. Setze zu: Vielleicht bezeichnet aber auch das Ende des 17. oder der Anfang des 18. Jahres nur als runde Zahl das Alter des Ephebos.

S. 8. Anm. 3. Nur Eubulides, welcher zu den Verleumdern des Aristoteles gezählt wird, leugnete diese Thatsache. Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XV, 2.

Ebend. Anm. 4. Setze zu: Dagegen Stahr (Aristotelia II. p. 285 sqq.). welcher beweist, daß zwischen den Schulen des Aristoteles und des Isokrates Streit statt gefunden habe. Dies ist von mir nicht bezweifelt worden, nur glaube ich, daß man in der spätern Ueberlieferung den Streit der Schulen auf die Lehrer übertragen habe. Die Stelle des Cicero, wenn sie nicht einen Irthum enthalten soll, ist selbst auf eine Zeit zu beziehen, zu welcher Isokrates nicht mehr lebte, denn sie spricht von einer schon früher gegründeten Schule des Aristoteles (mutavit repente totam formam fere disciplinae suae). Nicht weniger verbreitet ist die Sage vom Streit des Aristoteles mit dem Xenokrates, welchen Stahr leugnen möchte, und sie wird überdies wahrscheinlicher durch mancherlei Anzeichen in den Schriften des Aristoteles.

S. 12. Z. 4. Für **dreijährigen** ließ dreizehnjährigen.

Ebend. Anm. 1. Stahr (Aristotelia II. p. 289), sucht die Verwirrung zu lösen, indem er meint, die Herpyllis sei Sklavin der Pythias gewesen; dann müßte es aber an beiden a. O. *μετὰ τῆς Πυθιάδος* f. *μετὰ τὴν Πυθιάδα* heißen und die Annahme, daß Ar. die Herpyllis geheirathet, fiele weg.

Ebend. Anm. 4. Daß er nicht die ganze Zeit von 8 Jahren den Alexandros unterrichtete, bemerkt mit Recht Stahr a. a. O. S. 101 f.

S. 21. Anm. 1. Stahr (Aristoteles bei den Römern S. 134) hält die *ἐγκύκλια* für die Probleme, weil *ἐγκύκλια προβλήματα* von Gellius XX, 4 angeführt werden, welche eine Stelle enthielten, die noch in den Problemen steht. Vergl. Bojesen de problematis Aristotelis (Hafn. 1836) p. 23. Die *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* de coelo I, 9 sind der Annahme Stahr's nicht günstig.

S. 23. Anm. 3. Auch der *ἐρωτικὸς* und das *συμπόσιον* waren Gespräche. Vergl. Athen. XV, 16. p. 674.

S. 28. Anm. 1. Auch was Sext. Emp. adv. math. IX, 20 sqq. angeführt wird, dürfte aus einer exoterischen Schrift sein.

S. 33. Anm. 1. Für **ein Ptolemäos** l. Ptolemäos Philadelphos. David ad cat. in schol. in Arist. p. 22 a.

S. 34. Anm. 1. Auch vom 7ten Buche der Physik waren zwei Ausgaben vorhanden. Simpl. phys. fol. 242 a.

S. 35. Anm. 2. Zu 1) setze zu: Trendelenburg de cat. p. 5 bezieht dies Citat auf met. V, 7, wo jedoch selbst wieder die Kategorien vorausgesetzt werden. In Rücksicht hierauf habe ich dasselbe stehen lassen. Sonst aber hat mich Brandis (Abhandl. der Berl. Akad. d. W. v. J. 1834. S. 82) durch Beziehung auf met. X, 1 in belehrt, daß ich im Irthum war. — De anima wird auch citirt de gen. anim. V, 1; de sensu 3; 4; de mem. 1; de somno 2; de insomn. 1; de respir. 8. De sensu wird auch citirt De part. an. II, 7; de gen. an. V, 1; versprochen meteor. I, 3. De somno wird auch angekündigt de anima III, 9; citirt de part. an. II, 7. De

incessu an. citirt de anim. motu IV, 11 in. De respir. wird auch angekündigt de anima III, 9. Probl. werde auch citirt meteor. II, 6; de somno 2; de vita et morte 5. Die Metaphysik wird nicht phys. I, 4, sondern phys. II, 2 versprochen.

S. 39. Z. 6. Anm. Vergl. Asclep. in Schol. in Arist. p. 519 b; Brandis über die Aristotelische Metaphysik in d. Abh. d. Berl. Akad. der W. 1834 S. 63 ff. Wie sehr weicht diese gründliche Untersuchung von der Vertheidigung des vollständigen Zusammenhangs der Arist. Metaphysik ab, welche Michelet (examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé metaphysique etc. Par. 1836) versucht hat.

S. 40. Z. 4 v. u. Anm. Vergl. Bojesen de problematis Aristotelis diss. Hafn. 1836. 8.

S. 50. Z. 1 v. u. Biese (die Philosophie des Aristoteles in ihrem innern Zusammenhange 1. Bd. S. 371) hat sich auf diese Stelle berufen, indem er äußert: „Es bestehen daher auch die einzelnen Theile der Philosophie des Aristoteles selbständig neben einander.“ So etwas zu behaupten, ist nicht meine Meinung gewesen. Meine Meinung geht mehr auf die Darstellung als auf den Gedanken. Vergl. S. 57. Und jene Schrift soll nun doch den innern Zusammenhang der aristotelischen Philosophie entwickeln, obgleich sie fast nichts anderes ist, als eine Paraphrase der Schriften des Aristoteles in der verwirrenden Folge, in welcher sie uns überliefert worden sind.

S. 65. Z. 3 v. u. Für indem er unter — S. 66. Z. 4. aller Erkenntniß handeln l. und zwar so, das jene das Allgemeinere, diese die besondern Untersuchungen über die Bestandtheile des Beweises im Auge haben.

S. 70. Z. 8–10. Für Bei der Feststellung — berühren setze: Doch wollen wir nicht behaupten, daß Aristoteles diese Eintheilung der Philosophie, wie sie von der

platonischen Schule ihm überliefert worden war, ungestört und ohne Bedenklichkeiten festgehalten hätte. Er mochte sie gelten lassen, aber die einzelnen Abtheilungen, welche er machte, galten ihm mehr. Die Art, wie er in seinen Schriften, und wahrscheinlich war es mit seinen mündlichen Vorträgen nicht anders, die Hauptttheile der Philosophie wieder in einzelne Untersuchungen zerfallen ließ, wie er die Unterabtheilungen alsdann auch wohl den Haupttheilen entgegensetzte — so haben wir es bei der Logik und Analytik gesehn, — verräth offenbar entweder eine Neigung den organischen Bau der Philosophie in eine Mannigfaltigkeit von besondern Materien aufzulösen oder ein Unvermögen die große Mannigfaltigkeit der Forschungen, welche sich ihm darbot, in ein sicher gegliedertes Ganzes zu bringen. Die letztere Annahme möchte wohl dem Charakter der aristotelischen Wissenschaft am meisten entsprechen. Sein Bestreben ist mehr auf eine Uebersicht des sich Vorfindenden, als auf eine Gestaltung der Lehre aus einer Idee heraus gerichtet. Daher läßt er die Wissenschaften nach ihren verschiedenen Principien von einander sich ablösen und wo er nur irgend eine aus gewissen Principien sich herausbildende Wissenschaft findet, da bedenkt er sich nicht sie seiner Philosophie einzuverleiben. Das entscheidendste Beispiel hiervon ist die Art, wie er über das Verhältniß der Mathematik zur Philosophie sich ausspricht.

S. 73. Z. 5 v. u. Setze zu: Ja seine Praxis scheint auch seiner Theorie nicht zu entsprechen. Denn offenbar geht er doch darauf aus das Ganze der Philosophie in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange zu umfassen; dennoch aber hat er die mathematischen Wissenschaften, wenn

man seine Mechanik ausnimmt, kaum berührt, vielmehr den Theil derselben, welcher ihm am werthesten ist, die Astronomie, überläßt er Stärkern wissenschaftlich zu begründen [1]). Es läßt sich wohl kaum verkennen, daß hierin die Gewalt der Untersuchungen über seine falsche Ansicht von der Mathematik den Sieg davonträgt [2]).

Ebend. Anm. 1. Dadurch wird auch das beschränkt, was met. II, 3 steht, daß die mathematischen Wissenschaften es mit keiner ὕλη zu thun haben.

S. 77. Anm. 1. Füge zu: Phys. III, 1. κοινὸν δὲ ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὥς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν.

S. 78. Anm. 1. Vergl. Trendelenburg de Aristotelis categoriis. Berol. 1833. In dieser Dissertation wird zu zeigen gesucht, daß die vier ersten Kategorien auf das nomen (substantiv., adjectiv., numerale), die vier letzten auf das verbum, die beiden mittleren auf das adverbium zurückgingen. Man kann diese Erklärung als einen Versuch betrachten die seltsame Zusammensetzung der Kategorientafel sich einigermaßen verständlich zu machen, im Sinn des Aristoteles ist sie aber nicht. Denn dagegen ist 1) die Geschichte der Grammatik, welche zeigt, daß die angegebene Eintheilungen der Wörter erst nach dem Aristoteles sich ausgebildet haben. S. Classen de grammaticae graecae primordiis p. 54 sqq., 2) das gänzliche Schweigen des Aristoteles über eine solche Beziehung der Kategorien zu den Redetheilen, 3) die vorher

---

1) Met. XII, 8. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν.

2) Brandis in den Heidelb. Jahrb. 1824. S. 476 sagt, Aristoteles sei gewiß weit entfernt gewesen der platonischen Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik sich anschließen zu wollen. Dennoch gebraucht er sie, ohne irgend eine Spur sie bestreiten zu wollen. Es ist aber wahr, daß er auf sie keinen großen Werth legt und daß die Art, wie er seine einzelnen Theile stellt und wie er die Mathematik mit einmischen möchte, von der Platonischen Eintheilung bedeutend abweicht.

angeführte Stelle phys. III, 1, nach welcher Aristoteles ausdrücklich behauptet, daß die Kategorien auf keine allgemeinere Gattung zurückgehn, welches nicht der Fall sein würde, wenn die vier ersten auf das nomen zurückgingen u. s. w. Nach Trendelenburg's Ansicht würde Aristoteles eigentlich nur drei oder vielmehr nur zwei Kategorien annehmen, denn das adverbium gehört doch wohl zum verbum, wie das adject. zum subst., die zehn Kategorien wären aber nur als Unterarten der zwei Kategorien zu betrachten. Doch scheinen uns die Spuren, welche Trendel. verfolgt, nicht völlig trügerisch. Die Untersuchung, von welcher aus Aristoteles auf die Kategorien gekommen sein möchte, geht wohl unstreitig auf die Lehre des Platon vom Unterschiede zwischen ὄνομα und ῥῆμα zurück, welchen auch Aristoteles anerkennt, und eine Vergleichung zwischen den Redetheilen und Kategorien mußte ihm daher sehr nahe liegen; diese scheint er aber nicht so weit verfolgt zu haben, um zu einem endlichen Ergebnisse zu kommen. So wie vieles in der Lehre des Aristoteles die Gestalt eines nur halb Vollendeten hat, so auch diese Lehre von den Kategorien, welche wenigstens in sein ganzes System keinesweges verarbeitet ist.

S. 92. Z. 8. Anm. Daß er diese Lehre zuerst vorgetragen hat, scheint aus soph. el. 33 zu folgen.

S. 93. Anm. 1. Setze zu: Top. I, 18. Vergl. F. I. Chr. Francke de sensu proprio, quo Aristoteles usus est in iis argumentandi modis, qui recedunt ab ejus perfecta syllogismi forma. Rost. 1824. p. 4 sq. Es wird angeführt, daß zuerst Theophrastos kurz, nachher Eudemos weitläuftiger, aber nicht genügend über die hypothetischen Schlüsse gehandelt haben. Boeth. de syll. hypoth. in p. 606. ed. Bas. 1570.

S. 104. Anm. 3. In der Stelle magn. mor. I, 34 (bei Bekker 35) schwankt die Lesart zwischen λόγος τῶν αἰσθητῶν, welches Bekker aufgenommen hat, und zwischen λόγος αἰσθητός, welches nach der Manier des Aristoteles nichts Anstößiges haben würde.

S. 107. Anm. 1. In der angeführten Stelle anal. post. II, 18 (19 Bekk.) ist das ἓν παρὰ τὰ πολλά auffallend, weil Aristoteles

durch diesen Ausdruck sonst die platonische Ideenlehre bezeichnet. Anal. post. I, 11.

S. 138. Anm. 2. Cf. met. IX, 9. *εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν.* Die Energie verhält sich zum *δυνατόν*, wie *τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην.* S. Trendelenb. in Arist. de an. p. 302.

S. 140. Anm. 1. Noch mehr Grade in diesem Verhältnisse werden angegeben de gen. an. II, 1. *ἐγγυτέρω δὲ καὶ πορρωτέρω αὐτὸ αὑτοῦ ἐνδέχεται εἶναι δυνάμει, ὥσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐγρηγορότος πορρωτέρω καὶ οὗτος τοῦ θεωροῦντος.*

S. 158. Anm. 2. Die Energie findet für die Bewegung statt, aber auch für die Unbewegtheit. Eth. Nic. VII, 15. *οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας.* Dies gilt für die Energie Gottes; für die beweglichen Dinge ist die Unbewegtheit Ruhe. Phys. III, 2.

S. 166. Anm. 1. Zu Ende setze zu: In den Werken der Kunst scheint dies anders zu sein. Met. VII, 7. *ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ τὴν ὑγίειαν ἐξ ὑγιείας γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ανευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην.* Doch ist auch in diesen Fällen die bewegende Ursache in einer Materie zu denken, nur in einer der bewegten Materie nicht gleichartigen. Cf. de gen. et corr. I, 7. *ὅσα γὰρ μὴ ἔχει τὴν αὐτὴν ὕλην, ποιεῖ ἀπαθῆ ὄντα, οἷον ἡ ἰατρική.* Nur wo der reine *νοῦς* wirksam ist, fällt die Materie gänzlich weg, wovon später die Rede sein wird.

S. 179. Z. 3 v. u. Für und wenn — sich selbst bewegen setze: entweder durch ein Anderes oder durch sich selbst, zuletzt jedoch, wenn wir nicht in das Unendliche zurückgeführt werden sollen, müssen wir ein Bewegendes annehmen, welches durch sich selbst bewegt und welches auch selbst bewegt ist, also ein sich selbst Bewegendes.

S. 180. Z. 5. Nach bewegt sein schiebe ein: jedoch nicht durch ein Anderes, sondern durch sich selbst.

S. 205. Anm. 1. Setze zu: Vergl. Trendelenb. ad Arist. de anima p. 296 sqq., welcher einen ursprünglichen Unterschied beider Worte nachzuweisen sucht, aber auch anerkennt, daß der Sprachgebrauch des Aristoteles ihn nicht festhalte.

S. 265. Anm. 3. De an. II, 4 kommt ἔμψυχος θερμότης vor, de gen. an. III, 11 sogar θερμότης ψυχική. Man darf sich aber von solchen Ausdrücken nicht verleiten lassen dem Arist. eine Neigung beizulegen in der ätherischen Wärme die Seele zu suchen. Denn die Wärme ist ihm nur Werkzeug der Seele. De gen. an. II, 4; de part. an. II, 3; 7. τούτου δ᾽ αἴτιον ὅτι τοῖς τῆς ψυχῆς ἔργοις ὑπηρετικώτατον τῶν σωμάτων τὸ θερμόν ἐστιν.

S. 270. Z. 1 v. u. Anm. Wir haben uns an die Stelle gehalten, welche an deutlichsten sich ausspricht, wollen jedoch nicht verschweigen, daß Arist. an andern Stellen in einer abweichenden Weise, aber auch viel dunkeler sich äußert. De an. III, 1; 13. Vergl. Trendelenb. ad Arist. de an. p. 161; 419.

S. 272. Anm. 4. Setze zu: de an. II, 5. ἡ δὲ σὰρξ καὶ τὸ ἀνάλογον αἰσθητικόν. Anders dagegen de an. II, 11. ἐπιτιθεμένων ἐπὶ τὸ αἰσθητήριον οὐκ αἰσθάνεται· ἐπὶ δὲ τὴν σάρκα ἐπιτιθεμένων αἰσθάνεται· ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ ἡ σάρξ.

S. 290. Z. 4 v. u. Anm. Sehr anlockend ist die Ansicht Trendelenburg's über den nur dunkel angedeuteten Begriff des leidenden Verstandes, welche er zum Arist. de an. p. 493 in den Worten ausdrückt: Quae a sensu inde ad imaginationem mentem anteceperunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non sufficiunt. Omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur, νοῦν παθητικὸν dictas esse judicamus. Dafür könnte man anführen eth. Nic. VI, 12. ἐκ τῶν καθ᾽ ἕκαστα καὶ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν. αὕτη δ᾽ἐστὶ νοῦς. Doch müßte man hinzusetzen, daß der νοῦς παθητικὸς jene sinnlichen Vorbildungen nur insofern bezeichnen solle, als sie ganz abstract gedacht werden, als für den Verstand noch nichts Wirkliches enthaltend, sondern nur das Vermögen abgebend für die Aufnahme des vernünftigen Gedankens. Dazu

zwingen wiederholte Ausdrücke, besonders de an. III, 4. ὥστε μηδ᾽ αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν, ἀλλ᾽ ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. — — οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Der Unterscheidung zwischen dem thätigen und dem leidenden Verstande liegt im Allgemeinen der Gedanke zum Grunde, daß vor einem jeden Werden ein Vermögen vorausgeht, welches leidet, indem es zur Wirklichkeit bestimmt wird; daran aber knüpft sich nun von der einen Seite der Gedanke an, daß die göttliche Wirksamkeit in der Welt, wie sie im νοῦς offenbar wird, an keine störende Bedingungen, an keine Materie gebunden sein könne, von der andern Seite dagegegen, daß sie doch nur eingehen könne in eine schon wohl vorbereitete Seele. Von dieser Seite ist der παθητικὸς νοῦς so, wie Trendelenburg angiebt, zu denken, von der andern Seite ist er schlechthin nichts der Wirklichkeit nach. Wir finden noch immer die Schwankungen nach diesen beiden Seiten, wenn von den Wirkungen der göttlichen Gnade und von der Fähigkeit des Menschen sie zu empfangen die Rede ist.

Ebend. Anm. 3. Z. 6 v. u. Schiebe ein: Aus demselben Grunde beweist auch das Fragment b. Sext. Emp. adv. math. IX, 20 sqq. nichts, wenn gleich in ihm nach der gewöhnlichen Vorstellung von einer Trennung der Seele vom Körper die Rede ist.

S. 291. Z. 10. Schiebe ein: Wir haben schon oben, bemerkt, wie das Begehren die letzte Ursache der Bewegung und des Handelns ist, wie aber auch das Begehren auf die Empfindung oder die Vorstellung oder den vernünftigen Gedanken zurückgeht [1]). Wenn das letztere stattfindet, so ist in der Seele der Gedanke eines Ausführbaren [2]).

S. 292. Anm. 2. Zuweilen bezeichnen ἐπιθυμία und θυμὸς nur πάθη der Seele (eth. Eud. II, 2; eth. Nic. II, 4), zuweilen wird

---

1) De an. motu 7. οὕτως μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ πράττειν τὰ ζῷα ὁρμῶσι τῆς μὲν ἐσχάτης αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι ὀρέξεως οὔσης, ταύτης δὲ γινομένης ἢ δι᾽ αἰσθήσεως ἢ διὰ φαντασίας καὶ νοήσεως.

2) L. l.

der θυμὸς auch der Theil der Seele genannt, mit welchem wir lieben. Pol. VII, 7. Auch der Begriff der βούλησις wird vom Arist. nicht festgehalten. Pol. VII, 15 fin.

S. 341. Z. 6 v. u. Anm. Das Wort συνάλλαγμα, welches ich durch Verkehr übersetzt habe, ist beim Arist. von einem weitern Gebrauche und bezeichnet auch den durch den Richter erzwungenen Vertrag.

S. 357. Anm. 1. Das Citat muß man mit Pol. III, 1 vergleichen, um es richtig zu finden.

S. 366. Anm. 2. Setze zu: Dies muß aus Pol. IV, 3 u. 12 erklärt werden.

S. 367. Z. 12. Schiebe ein: Aristokratie nemlich in einem untergeordneten Sinne des Worts, wenn man alle drei Punkte berücksichtigt, Volksherschaft, wenn nur Reichthum und Menge den Ausschlag geben.

S. 370. Z. 1. Nach deswegen schiebe ein: und damit die königliche Herschaft durch Mäßigung dauerhafter werde (Pol. V, 11.)

S. 371. Z. 11. Setze zu: Es herscht hierbei die Ansicht, welche durch die aristotelische Ethik hindurchgeht, daß wir bei der Unvollkommenheit menschlicher Dinge zufrieden sein müßten, nicht das Beste, aber das Ausführbare zu erreichen. Damit verbindet sich auch der andere Gedanke seiner Ethik, daß wir nach dem Mittlern streben sollen, doch nicht ohne einige Abänderung, und zwar eine sehr bedeutende, zu erfahren. Durch die tugendhafte Mitte soll das glückselige Leben erreicht werden; da nun die politische Verfassung auch eine Art des Lebens, das Leben des Staats ist, so muß auch ihre Einrichtung nach dem Mittlern streben [1]). Aber natürlich treten nun auch hier dieselben

---

1) Pol. IV, 11. ἡ δὲ δὴ κρίσις περὶ ἁπάντων τούτων ἐκ τῶν αὐ-

Schwierigkeiten über die Bestimmung der richtigen Mitte hervor, welche wir schon bei der Ethik gefunden haben. Man kann nicht sagen, daß Aristoteles aus ihnen sehr geschickt sich herausgezogen hätte. Kurzweg faßt er den Begriff der Mitte in dieser politischen Bedeutung mit Uebergehung der Freiheit und der Tugend in Beziehung allein auf den Reichthum, welches, was die Tugend betrifft, nur dadurch entschuldigt wird, daß Aristoteles bemerkt, der mittlere Stand der Glücksgüter sei auch geeigneter uns der Tugend gehorsam zu bilden, als das Uebermaaß in Ueberfluß oder Mangel. Aber auch den mittlern Stand des Reichthums weiß er nicht anders zu bestimmen, als nur im Gegensatze gegen die Armen und übermäßig Reichen im Staate [1]), wobei man wohl nicht umhin kann das natürliche Maaß der Wohlhabenheit in Beziehung auf die Bedürfnisse zu vermissen [2]). Seine Meinung ist nun aber die, daß die beste Staatsverfassung, zwar nicht überhaupt, aber doch von den am leichtesten ausführbaren, sich ergeben würde, wenn der Gesetzgeber ein Uebergewicht der

---

τῶν στοιχείων ἐστίν. εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ᾽ ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετήν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον βίον εἶναι βέλτιστον τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος. τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας. ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως.

1) L. l. ἐν ἁπάσαις δὴ ταῖς πόλεσιν ἔστι τρία μέρη τῆς πόλεως, οἱ μὲν εὔποροι σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων. ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερὸν ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἡ κτῆσις ἡ μέση βελτίστη πάντων· ῥᾴστη γὰρ τῷ λόγῳ πειθαρχεῖν κτλ.

2) Nur schwach wird dies angedeutet. L. l. οὐσίαν — μέσην καὶ ἱκανήν.

Wohlhabenden über die Armen und Reichen anträfe, entweder schlechthin, oder doch so, daß er zu diesen sich schlagend ihnen die Herschaft sichern könnte [1]). Wo auch dies nicht stattfände, da werde sich entweder, wenn die Reichen das Uebergewicht hätten, Oligarchie, wenn die Armen, Demokratie ergeben, und der Gesetzgeber könnte nur dahin streben, in beiden Fällen auch die Mittlern zur Staatsgewalt zuzuziehen [2]), in der Hoffnung vielleicht, daß sie auf solche Weise im Stande sein würden allmälig mehr und mehr zur Herschaft zu gelangen und dadurch ein jedes Uebermaß abzuschneiden.

S. 379. Z. 2 v. u. Schiebe ein: Selbst wenn Aristoteles es für genügend für die Zwecke des Staats halten sollte, nur für die Erziehung solcher Bürger zu sorgen, welche in mittelmäßiger Tugend geübt sind, würden wir seine Pädagogik für lückenhaft halten müssen.

Aeltere Peripatetiker.

S. 397. Anm. 3. Setze zu: Wahrscheinlich ist ein Irthum in der Zahl; denn nach den einzelnen Angaben scheint Theophrastos wenigstens 45 Jahre der Schule vorgestanden zu h aben. S. Clinton ann. s. a. 287.

S. 407. Z. 7. Ehe Straton Ol. 123 zu Athen das Lehramt übernahm, soll er eine Zeitlang zu Alexandria gelebt und den Ptolemäos Philadelphos unterrichtet haben [3]). Sein Ruhm gründete sich mehr auf den Scharfsinn, mit

1) L. l.

2) Ib. 12. δεῖ δ' ἀεὶ τὸν νομοθέτην ἐν τῇ πολιτείᾳ προςλαμβάνειν τοὺς μέσους.

3) Diog. L. V, 58. Vergl. C. Nauwerck de Stratone Lampsaceno. Berol. 1836.

welchem er Andere widerlegte, als auf seine eigenen Erfindungen [1]).

Ebend. Anm. 1. Doch findet sich im Katalog seiner Schriften Diog. L. V, 58-60 eine ziemliche Anzahl von Titeln, welche ethische Untersuchungen bezeichnen.

S. 410. Anm. 1. Auf Polemik gegen die Atomenlehre führt auch Sext. Emp. adv. math. X, 155.

S. 413. Anm. 1. Vergl. noch einige andere Stellen, in welchen von der Ethik der spätern Peripatetiker die Rede ist. Clem. Alex. strom. II. p. 415; Stob. ecl. II. p. 56 und am weitläuftigsten ib. p. 242 sqq. Ich folge hierin Petersen (S. Berlin. Jahrb. für wissensch. Kritik. 1836. p. 561), welcher mit Recht bemerkt hat, daß in dieser Stelle nicht die reine Lehre des Arist. enthalten sei, vielmehr eine Lehre, welche durch die stoische Ethik viele Veränderungen erfahren hat. Kritolaos wird mit Wahrscheinlichkeit für den Urheber derselben gehalten. Petersen giebt hier auch Vermuthungen über die Art, wie der lückenhafte Katalog der Peripatetiker auszufüllen sein möchte.

Skeptiker.

S. 429. Anm. 7. Doch findet sich nur ein Fragment in prosaischer Form. Diog. L. IX, 105. Die Schriften *περὶ ζητήσεως* und *κατὰ σοφίας*, welche man ihm beigelegt hat, gehören dem Aenesidemos an. Ib. 106.

---

1) Polyb. exc. Vat. XII, 12. *παραπλήσιον γὰρ Στράτωνι τῷ φυσικῷ συμβέβηκε· καὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὅτ᾽ ἂν ἐγχειρήσῃ τὰς τῶν ἄλλων δόξας διαστέλλεσθαι καὶ ψευδοποιεῖν, θαυμάσιός ἐστιν· ὅτ᾽ ἂν δ᾽ ἐξ αὑτοῦ τι προφέρηται καὶ τῶν ἰδίων ἐπινοημάτων ἐξηγῆται, παρὰ πολὺ φαίνεται τοῖς ἐπιστήμοσιν εὐηθέστερος καὶ νωθρότερος.* So etwas lassen manche Punkte seiner Lehre vermuthen, z. B. Sext. Emp. adv. math. X, 155. Aus Sext. Emp. adv. math. VIII, 3 scheint Polemik gegen die Stoiker hervorzugehn.

S. 430. Anm. 1. Cicero de orat. III, 17; de fin. II, 11; 13 sagt, die Schule des Pyrrhon sei seit langer Zeit ausgestorben.

S. 434. Anm. 1. Daß Aristokles a. a. O. nur 9 Sätze anführt, ist wahrscheinlich ein Irrthum in der Zahl. Für den Aenesidemos scheint Sext. Emp. adv. math. VII, 345 οἱ παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόποι zu sprechen.

S. 440. Anm. 3. In der aus Diog. L. angeführten Stelle ist für περὶ ἡμᾶς wahrscheinlich παρ᾽ ἡμᾶς mit Mer. Casaub. zu lesen.

Epikuros.

S. 446. Anm. 4. Die Lehre des Demokritos soll er von Nausiphanes empfangen haben. Cic. de nat. D. I, 26. Doch wird Nausiphanes, den er selbst nicht für seinen Lehrer wollte gelten lassen, auch für einen Schüler des Pyrrhon gehalten. Sext. Emp. adv. math. I, 2 sq.; cf. Diog. L. I, 15; X, 13; 14; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 20 fin.

S. 448. Z. 4. Anm. Die Stoiker werfen dem Epikur gewisse Krankheiten vor, die aus Unmäßigkeiten und schimpflichen Lüsten entstanden sein sollten. Cic. ad fam. VII, 26. Uebungen in der Mäßigkeit werden dem Epik. zugeschrieben Sen. ep. 18.

Ebend. Z. 13. Schiebe ein: Unter den Schülern des Epikuros zeichnete sich daher auch keiner aus, es müßte denn Metrodoros sein, welcher bei den Alten in dem Rufe steht, daß er schamloser als sein Lehrer für die sinnliche Lust sich erklärt habe [1]).

S. 451. Anm. 2. Setze zu: Sext. Emp. adv. math. I, 49. Auch war seine Philosophie den Genüssen der schönen Kunst nicht abhold. Plut. n. posse suav. v. sec. Epic. 13.

S. 454. Anm. 3. In der ausgeschriebenen Stelle aus Diog. L. habe ich τὸ mit Meibom. aufgenommen. Vielleicht ist für διδάσκου-

1) Cic. de nat. D. I, 40.

σαι auch διδασκούσης zu schreiben, wie Rossi comm. Laert. p. 310 bemerkt.

S. 467. Anm 2. Der Beweis ist nicht neu. S. Axioch. p. 369.

S. 472. Anm. 3. Nach πρόληψις setze zu: oder die unmittelbare, nur weniger grobe Bewegung der Seele durch den äußern Eindruck, wie er im Schlafe oder bei Vorstellungen der Einbildungskraft vorkommt. Cic. ad fam. XV, 16; Lucret. IV, 758 sqq.; Epic. ap. Diog. L. X, 38; 50; 51; 147.

S. 474. Anm. 3. Ich ziehe διάλειψιν in der Stelle des Diog. L. dem διάληψιν vor, obwohl das letztere ib. 58 an seiner Stelle sein mag.

S. 491. Z. 4. Nach Gestalten schiebe ein: diese Körper, welche nicht Körper sind [1]).

Stoiker.

S. 508. Anm. 3. Vergl. über ὑποτελές und ὑποτελίς Stob. ecl. II. p. 60.

S. 510. Z. 7 v. u. Für Erscheint — den Ausdruck betreffen setze: Die Richtung des Zenon in der Philosophie scheint er im Ganzen festgehalten zu haben. Die Abweichungen in der Lehrweise, welche ihm zugeschrieben werden, betreffen meistens nur den Ausdruck oder die Darstellung und nur in einigen Punkten nehmen sie theils den Charakter einer zu handgreiflichen Deutung an, wie sie bei Schülern ausgezeichneter Philosophen vorzukommen pflegt, theils neigen sie sich einer allzustrengen Fassung der sittlichen Grundsätze zu [2]).

---

1) Cic. de nat. D. I, 25. Dum individuorum corporum concretionem fugit (sc. Epicurus), ne interitus et dissipatio consequatur, negat corpus esse deorum, sed tanquam corpus, nec sanguinem, sed tamquam sanguinem.

2) Daß Kleanthes besonders streng in der Sittenlehre gewesen sei,

S. 511. Anm. 1. Setze zu: Eine kleine Nachlese hat Osann geliefert in seinen Beiträgen zur griech. und röm. Litteraturgesch. 1. Bd. S. 250 ff.

S. 513. Anm. 3. Die hier erwähnte Schrift des Antipatros *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς* konnte sich wohl auf den früher erwähnten Abfall des Chrysippos von Kleanthes beziehen, mußte aber auch wohl die Verschiedenheit ihrer Lehre erwähnen.

S. 514. Anm. 3. Die Hypothese Osann's in s. vorher angef. Schr., daß die unter den aristotelischen Werken stehende Schrift *περὶ κόσμου* eine exoterische Schrift des Chrysippos sei, kann ich nicht wahrscheinlich finden. Der Verf. gebraucht stoische Formeln und Vorstellungsweisen; aber welcher Schriftsteller der spätern Zeit thut dies nicht? Mir scheint diese Schrift ein Machwerk der pythagorisirenden Zeit zu sein.

S. 519. Anm. 3. Setze zu: Sextos Emp. folgt auch in der Anordnung der Theile einem spätern Stoiker. Ib. 22 c. not. Fabr.

S. 522. Anm. 3. Es ist ein Nachhall der alten stoischen Lehre und gewiß nicht aus seinem Sinne genommen, wenn Seneca die Physik preist. Natur. quaest. praef. Quantum inter philosophiam interest — et caeteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem, quae ad homines, et hanc, quae ad deos spectat. — — Tantum inter duas interest, quantum inter deum et hominem.

S. 524. Anm. 1. Vergl. auch Herm. Schmidt doctrinae temporum verbi graeci et latini expositio historica. Viteberg. 1836. p. 11 sqq.

S. 538. Z. 11. Streiche: und wenigstens bis anerkannten. Die in der Note hierzu angeführte Stelle auf die Stoiker vor dem Chrysippos zu beziehn, scheint mir bedenklich, besonders wenn man Cic. ac. I, 11 vergleicht. Eine Verschiedenheit der Lehrart in den hier an-

---

scheint hervorzugehn aus Diog. L. VII, 89; 127; Sext. Emp. adv. math. XI, 73.

geregten Punkten zwischen Chrysippos und den frühern Stoikern möchte schwerlich nachzuweisen sein. Daher fallen auch einige andere Stellen weg, nemlich S. 540. Z. 14 von dies scheint bis mehr entsprach; S. 541. Z. 14 von Diese Frage bis welche ihr eigen; S. 542. Z. 8 von und es muß daher bis angesehn werden; ebend. Z. 5 v. u. von die ältern Stoiker bis zu Ende des Absatzes.

S. 546. Anm. 2. In der hier angeführten Stelle ist für πρώτην wohl ohne Zweifel δευτέραν zu lesen.

S. 570. Z. 6. Streiche von Daher konnten bis Vorstellung besteht. Die aus Stobäos zum Beweis angeführte Stelle ist stark und unzuverlässig corrigirt worden, so daß ich darauf nichts bauen mag.

S. 586. Anm. 4. Setze zu: Wahrscheinlich beschrieben die ältern Stoiker die Weltverbrennung als eine Verdünnung der Materie. Philo de incorr. mundi 19. p. 507 Mang.

S. 604. Anm. 2. Philo leg. alleg. II, 7. p. 71 gebraucht diese Lehre ohne die Stoiker zu nennen; wenn er aber sagt: ἔστι δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη, so scheint dies unvollständig zu sein, denn die Bewegung des Pflanzenartigen wird doch wohl als eine innere vorausgesetzt.

S. 609. Anm. 2. Setze zu: Dies that wenigstens Chrysippos, wenn er die πάθη auf κρίσεις zurückführte.

S. 612. Anm. In der aus dem Plutarchos angeführten Stelle wird die Lehre, welche Chrysippos bestritt, ganz so auseinander gesetzt, wie in neuern Zeiten die Lehre von der Indifferenz des Willens vorgetragen worden ist.

S. 623. Z. 1. Anm. Cic. ac. I, 10. Zeno igitur nullo modo is erat, qui, ut Theophrastus, nervos virtutis inciderit, sed contra qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis. Dagegen Stob. ecl.

II. p. 92. τῶν δ' ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι ἀρετάς, τὰ δ' οὔ. φρόνησιν μὲν οὖν καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν ἀρετάς, χαρὰν δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ θάρσος καὶ βούλησιν καὶ τὰ παραπλήσια οὐκ εἶναι ἀρετάς. Dieser scheinbare Widerspruch läuft auf eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs in der stoischen Schule hinaus, indem nach Cic. de fin. III, 10. in ihr das Gute auf verschiedene Weise definirt wurde. Er führt die Definition des Diogenes von Babylon an: Ego assentior Diogeni, qui bonum definierit id, quod esset natura absolutum. Id autem sequens illud etiam, quod prodesset (ὠφέλημα enim sic appellemus) motum et statum esse e natura absoluto. Man sieht, daß die Güter, welche keine Tugenden sind, unter diesen letztern Begriff eines motus et status e natura absoluto fallen und also nur Güter in einem untergeordneten Sinne des Wortes sind. Cf. Stob. ecl. II.. p. 136. Ueber ὠφέλημα vergl. ib. p. 140. Es hängen hiermit mehrere sehr subtile Unterschiede zusammen, welche die Stoiker machten, wie der a. a. O. angegebene zwischen αἱρετὸν und αἱρετέον, von welchem weiter unten die Rede sein wird. Man kann jedoch auch in der zweiten Weise den Begriff des Guten zu bestimmen eine mildere Fassung der stoischen Grundsätze finden.

S. 626. Anm. 3. Setze zu: und auch Zenon setzte es nicht unter die ἀδιάφορα.

S. 630. Anm. 1. Setze zu: Diog. L. VII, 101 sqq. Doch giebt es auch eine mildere Fassung dieser Lehre. Stob. ecl. II. p. 92; 98 sqq.; 124 sqq.

S. 635. Z. 3. Anm. Cic. de leg. III, 6. sagt, nur Diogenes (nach einer wahrscheinlichen Vermuthung für Dion) und Panätios hätten unter den Stoikern genauer die Politik und die Lehre von den Gesetzen behandelt.

S. 639. Anm. 4. Setze zu: Nach dem Chrysippos ap. Stob. serm. CIII, 22. besteht der wesentliche Unterschied zwischen dem προκόπτων und dem Weisen darin, daß dieser mit voller Sicherheit handelt und daher glückselig ist, jener nicht.

S. 642. Anm. 2. Eine Aufklärung hierüber gewährt Philo de agric. 37. p. 325, welcher (vergl. mit Stob. ecl. II, p. 234 sq.) offen-

bar von stoischen Grundsätzen ausgeht. Die Ansicht scheint die zu sein, daß der weise gewordene erst eine Erfahrung von der Anwendung seiner Weisheit im Leben machen müsse, um sich derselben bewußt zu werden.

S. 648. Anm. 3. Hier scheint der Satz übertrieben zu sein; οὐδὲ λανθάνειν αὐτόν τι (sc. τὸν σοφόν), wie aus der sogleich anzuführenden Stelle erhellt; es ist aber auch hier der Text sehr verdorben.

Ebend. Z. 10. Nach **verfehlen kann** setze zu: **oder welcher wenigstens durchaus sicher ist über seine sittlichen Obliegenheiten** [1].

Neuere Akademie

S. 668. Anm. 2. Auf das Eingehen des Karneades in die einzelnen Lehren der Philosophie bezieht sich vielleicht der Unterschied, welchen Sext. Emp. adv. math. IX, 1 zwischen der Lehre der Skeptiker und dem Verfahren des Kleitomachos macht, daß jene nemlich gegen die allgemeinen Grundsätze, dieser gegen die einzelnen Lehren streite.

S. 669. Anm. 1. Zu seinen Gründen gegen die Gerechtigkeit gehört der kühne Satz, welcher recht κατ' ἄνθρωπον vorgebracht wurde, daß wenn die Römer gerecht sein wollten, sie allen Völkern das Ihrige wiedergeben und zu ihren Hütten zurückkehren müßten. Lactant. l. l. c. 16.

S. 670. Anm. 1. Setze zu: Dagegen scheint er zur Vertheidigung des Atheismus die Lehre von der Entstehung der Welt aus Zufall angenommen zu haben. Cic. de div. I, 13; Theoph. ad Autol. III, 5.

S. 674. Z. 7. Anm. Zur Bestreitung der Verstandeserkenntniß im Einzelnen konnten auch solche Angriffe gebraucht werden, wie der

---

1) Stob. ecl. II. p. 120. μόνον δὲ φασι τὸν σοφὸν καὶ μάντιν ἀγαθὸν εἶναι καὶ ποιητὴν καὶ ῥήτορα καὶ διαλεκτικὸν καὶ κριτικόν, οὐ πάντα δὲ διὰ τὸ προςδεῖσθαι εἴς τινα τούτων καὶ θεωρημάτων τινῶν ἀναλήψεως.

gegen den Satz, daß wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sie auch unter sich gleich sind. Galen. de opt. disc. 2. p. 17. Die Neigung des Karneades in der sinnlichen Wahrnehmung den Grund aller Erkenntniß zu suchen scheint sich in der Aeußerung zu verrathen, man sollte Gott, anstatt ihm die Sinne abzusprechen, vielmehr noch mehr als die fünf Sinne beilegen, damit er um so mehr erkennen könne. Sext. Emp. adv. math. IX, 140.

S. 679. Anm. 2. Nach Sext. Emp. adv. math. II, 20 sqq. bestritten Kleitomachos und Charmidas die Rhetorik, aber natürlich nur die, welche nicht auf Philosophie beruhte.

Ebend. Z. 8. Schiebe ein: Der Glanz der Akademie scheint sich unter diesen Lehrern nicht gehoben zu haben. Vielmehr soll dieselbe mehr und mehr in Verachtung gefallen sein [1]).

S. 694. Anm. 2. Antiochos soll den Stoiker Mnesarchos gehört haben. Numen. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 9; cf. Cic. ac. II, 22.

Zum vierten Bande.

S. 69. Anm. 3. Dio Cass. LXVII, 13. Eine andere Verbannung der Philosophen aus der Stadt unter Vespasian war nicht allgemein. Dio Cass. LXVI, 13.

S. 73. Z. 16. Doch fehlte es auch im fünften und bis in das sechste Jahrhundert nicht an Lehrern der Philosophie zu Alexandria.

S. 165. Anm. 1. In der Stelle des Cicero de leg. III, 5; 6, auf welche hätte verwiesen werden sollen, ist wahrscheinlich für Dione zu lesen Diogene.

---

1) Siehe den charakteristischen Tadel der neuern Akademiker beim Polybios Exc. Vat. XII, 26.

S. 174. Anm. 3. Für Stoiker l. Kyniker.

S. 198. Anm. 1. Eine andere Quelle für die Philosophie des Musonius scheinen die Sermonen und Eklogen des Stobäos anzugeben, welche mehrmals die Ueberschrift haben Ῥούφου ἐκ τῶν Ἐπικτήτου περὶ φιλίας. Wahrscheinlich Aussprüche des Musonius Rufus, die aus dem Munde des Epiktetos in die Werke des Arrianos übergingen. S. Schweighaeuser Epict. phil. monum. III, p. 195.

S. 248. Z. 15. Anm. Die Blüthe des Attikos wird von Euseb. in das 16. Jahr des Marc. Aurel. gesetzt. Vergl. Syncell. p. 281 Venet.

S. 276. Anm. 2. Eine andere Zeitrechnung würde sich ergeben, wenn man den Skeptiker Zeuxis, den zweiten Nachfolger des Aenesidemos, für eine Person mit dem herophilischen Arzte dieses Namens, welchen Strab. XII, 8 fin. als seinen Zeitgenossen erwähnt, zu halten hätte, wie dies Menag. ad Diog. L. IX, 106 thut. Ich halte aber diese Annahme für sehr unsicher.

S. 288. Anm. 1. Schon Diog. L. IX, 116 betrachtet die beiden Schriften des Sext. Emp. als ein Ganzes.

S. 291. Anm. 1. Das Gleichniß von den reinigenden Arzneien wird den Skeptikern überhaupt zugeschrieben. Diog. L. IX, 76; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

S. 294. Anm. 1. Setze zu: wenn man nicht die Angabe des Aristokles geradezu verwerfen will. S. oben 283 2).

S. 302. Mit der Unterscheidung zwischen dem offenbarenden und erinnernden Zeichen vergl. die Unterscheidung zwischen den dogmatischen und den praktischen (βιωτικαί) Untersuchungen, welche zugleich τηρητικαὶ heißen. Diog. L. IX, 108.

Indische Philosophie.

S. 351. Z. 13. Oder müssen wir vielmehr unser Bedauern darüber aussprechen, daß die Art der Mittheilung in

welcher die indische Philosophie sich fortgepflanzt hat und zuletzt in die Schrift übergegangen ist, zu wenig genügt, als daß die innere Bewegung des Gedankens, durch welche sie geworden, darin sich erkennen ließe? Denn je mehr von den indischen philosophischen Schriften uns bekannt geworden ist, um so mehr sehen wir, daß sie nur aus einer Zusammenreihung von Aphorismen und Commentaren zu diesen bestehn, von welchen jene Ergebnisse, aber nicht Forschungen mittheilen, diese aber sehr jung, lange nach Christi Geburt verfaßt sind, so daß auch bei diesen bezweifelt werden muß, ob sie die Ursprünge der alten Lehren und die Gründe ihrer Entwicklung getreu darstellen. Ueber jene Aphorismen aber bieten zwei Vermuthungen sich dar. Entweder sind sie auch nur aus einer spätern Zeit, welche die alte Weisheit ins Kurze fassen wollte, zu vergleichen etwa mit dem, was ein Alkinoos uns für platonische Philosophie bietet, oder sie wurden eben nur als Lehrbücher für den mündlichen Unterricht von den Stiftern der philosophischen Schulen verfaßt, wobei denn diesem überlassen blieb die Gründe mitzutheilen. Bei unserer mangelhaften Kenntniß der Quellen wollen wir unter diesen Meinungen nicht entscheiden, müssen aber doch hinzufügen, daß der große Werth, welchen die Inder auf mündliche Ueberlieferung legen, der zweiten Meinung eine Stütze bietet [1]).

S. 352. Anm. 1. Nach Wilson sind sogar die Sivaiten vorzugsweise orthodox und Anhänger der Vedanta. Asiat. res. XVII. p. 171; 174.

---

1) Vergl. was über die Quellen der indischen Philosophie S. 353 f. gesagt ist.

Ebend. Z. 16. Anm. Ueber die Lehren der Dschinisten haben wir jetzt vollständigere Nachrichten erhalten. Asiat. res. XVII. p. 262 sqq. Doch lassen wir uns darauf nicht weiter ein, weil es entschieden zu sein scheint, daß ihre Lehre einer spätern Zeit angehört. Wilson setzt ihr Aufkommen in das 6. u. 7. Jahrh. n. Chr., ihr einflußreiches Hervortreten aber erst in das 8. od. 9. Jahrh. L. l. p. 284 sqq.

S. 357. Anm. 2. Hier sagt Colebrooke vom Stifter der Mimansa: Jaimini's arrangement, however, is not philosophical; and I am not acquainted with any elementary work of this school in which a better distribution has been achieved. Ebenso Windischmann die Philosophie im Fortgang der Weltgesch. S. 1766.

S. 375. Anm. 2. Setze zu: Jedoch nur spätere, wie es scheint; denn Colebrooke beruft sich auf Purana's.

S. 377. Z. 3. Anm. Dies nimmt Windischmann an a. a. O. S. 1887, welcher in seinen Untersuchungen über die indische Philosophie sich auch auf ungedruckte Quellen beruft. Nach ihm ist Gott die Einheit aller Seelen. Sonst anders. S. weiter unten.

Ebend. Z. 8. Anm. Die angeregten Fragen sind besonders schwierig zu beantworten, weil es dabei nicht leicht ist den Unterschied zwischen der Yoga des Patandschali und der Yoga der Vedanta festzuhalten.

Ebend. Z. 17. Bei allen diesen Zweifeln sehen wir nur so viel, daß die Yoga die Beruhigung, den Zweck ihrer Lehre, gewinnen will, indem die einzelne Seele in Gott sich versenkt. Es ist ein ekstatischer Zustand, welchen sie sucht, durch Einhaltung der Thätigkeit des Denkens [1]), indem der Schauende in seiner eigenen Gestalt sich befindet, wärend in unserm gewöhnlichen Denken die Thätigkeit in

1) Yoga-Sutra nach der Uebersetzung von Rosen bei Windischm. a. a. O. S. 1880.

Beweisen, Zweifeln u. dergl. sich bewegt [1]). Von allen diesen Thätigkeiten soll uns eine völlige Ruhe befreien, welche in der Betrachtung der Einheit eintritt. Da werden die Unterschiede zwischen Wort und Sache, zwischen Natur und Geist aufgelöst, das besondere Dasein verschwindet und geht in Gott über [2]). Die Mittel, durch welche die Yoga einen solchen ekstatischen Zustand erreichen will, verfolgen im Allgemeinen die Ansicht der Sankhya von der völligen Nichtigkeit der natürlichen Erscheinungen für die Seele; alle Hoffnung auf weltliche Glückseligkeit sollen wir aufgeben. Aber es scheint dabei auch die Meinung einzutreten, der Schein liege doch nur in der Besonderung der einzelnen Dinge oder der einzelnen Seelen. Sonst sind diese Mittel außer der Abstraction, welcher der Geist sich ergeben soll, sehr sinnlicher Art und von demselben Charakter, welchen wir auch in andern Schulen indischer Weisheit finden. Sie schließen sich zum Theil an religiöse Gebräuche, Opfer u. dergl. an, indem jedoch anempfohlen wird, alle diese Gebräuche mit dem zu verschmelzen, was der Gegenstand der Verehrung ist, mit Gott. Zum Theil werden auch äußere Uebungen einer besondern Art vorgeschrieben, ruhige, ungezwungene Stellung oder Lage des Körpers, ein bestimmter, regelmäßiger Wechsel des Aus- und Einathmens, das Richten der Aufmerksamkeit auf die Wurzeln oder Anfänge der Empfindung oder des Denkens, auf die Spitze der Nase, der Zunge, auf die

---

1) Ebend. a. a. O.

2) Windischm. a. a. O. S. 1881 zum Theil nach indischen Commentaren.

Mitte des Schädels u. s. w., welches freilich in sehr sinnlicher Weise darauf hindeutet, daß zur Beruhigung unserer Seele das Princip der sinnlichen Erscheinung und des Denkens erkannt werden müsse. In dieser Betrachtung der weltlichen Dinge sollen wir aber auch nur die Gegenwart Gottes in Bildern erblicken und dadurch zu der Anschauung uns vorbereiten, welche nicht Bilder, nicht vernünftige Thätigkeit, nicht Ichheit, sondern Gottes Glanz erblickt. Da sollen wir alles durchschauen, Vergangenes und Zukünftiges, den Lauf aller Zeiten, die Natur in ihrer ganzen Ausbreitung; da sollen wir auch zu der Macht gelangen, welche über die Körperwelt herscht und die Wunder des Yogi vollbringt. Auch der Glanz Gottes, der Lichtwelt, scheint in dieser Philosophie sehr sinnlich gefaßt zu werden und sein Schauen noch nicht die höchste Stufe der Befreiung zu bezeichnen. Denn zuletzt sollen wir auch noch die Lichtwelt von dem Geiste unterscheiden lernen und so die Wurzel der Täuschung, die Ursache der Geburt in uns vertilgen. Zu dieser Vollendung jedoch gelangen wir nur stufenweise, nur durch Geburten und Tode hindurch und wie ein Saamenkorn entwickelt sich unser Leben nur allmälig bis zu dieser Frucht. Hierbei scheinen nun die verschiedenen Stufen, welche die Sankhya angiebt, zur Beschreibung der Leiter gedient zu haben, auf welcher wir zur Vollendung hinanklimmen sollen [1]).

S. 382. Anm. 3. Windischmann a. a. O. S. 1904 ff. theilt eine Uebersetzung des ersten Buchs der Nyaya-Sutra's mit und einen Auszug aus den folgenden, gesteht aber, daß manches nur vermu-

---

1) Windischm. a. a. O. S. 1881 ff.

thungsweise wiedergegeben werden konnte, weil unsere Bekanntschaft mit der Terminologie der indischen Schulen noch zu unvollkommen sei.

S. 383. Z. 10. Setze zu: Nicht weniger dient die ganze Form der Zusammenstellung, in welcher die Lehre der Nyaya mitgetheilt wird, zum Beweise, daß es ihr nicht gelungen ist mit der Kenntniß der äußern Formen der Darstellung auch in das Innere der Gedankenentwicklung einzudringen [1]).

S. 386. Anm. 3. Windischmann a. a. O. S. 1924 übersetzt: enge Relation.

S. 387. Z. 9. Setze zu: Alle aus Theilen bestehende Dinge sind aus ihnen entsprechenden, durch die Verbindung verknüpften Dingen, wie das Gewebe aus den Fäden; wo aber die Trennung des Theils und des Getheilten aufhört, da ist ein zur größesten Kleinheit gelangtes Atom [2]). Daraus wird geschlossen, daß die Welt nicht entstanden sein könne aus dem lebendigen Brahm, denn sonst müßte in ihr überall Lebendigkeit sein [3]).

---

1) Nach Windischmann a. a. O. ist die Eintheilung der Nyaya-Sutra's folgende: im 1. Buch eine kurze Uebersicht über den Inhalt der ganzen Lehre; dann im 2. Buche vom Zweifel und von den Beweisen, im 3. Buche von dem zu beweisenden, dem Gegenstande der Erkenntniß, im 4. Buche Fortsetzung des Vorigen in dem Sinne, daß hier nur die Gegenstände, von welchen wir uns befreien sollen und die Befreiung selbst abgehandelt werden; zuletzt wird im 5. Buche dann noch die fehlerhafte Antwort und das Unterliegen im Streite abgehandelt. Dieser Abschluß des Werkes ist besonders merkwürdig. Auch Windischm. a. a. O. S. 1910 findet, daß bei den Indern nur Grundzüge einer solchen Syllogistik sich finden, wie die Griechen sie hatten.

2) Windischmann a. a. O. S. 1924 nach Sankara.

3) Ebend. S. 1921.

Ebend. Anm. 1. Zu dieser Atomenlehre erklärt sich, wie es scheint, die Nyaya-Philosophie nicht ausdrücklich. Windischm. a. a. O. S. 1912.

S. 392. Z. 11. Streiche von Doch scheint bis zu Ende der Seite und setze dafür: Zwar wird angegeben, der Geist werde befreit von allen Uebeln, indem er erkenne, wie den Objecten das Uebel anklebe, und dadurch sich der Leidenschaft entkleide, über sich selbst nachdenke und mit der Reife der Selbsterkenntniß seine eigene Wesenheit sich vergegenwärtige, dadurch gewarnt den Gegenständen sich wieder zuzuwenden und aus der Verbindung mit ihnen Verdienst und Schuld, Freuden und Leiden zu schöpfen [1]); aber wie die Seele im Stande sei durch die Erkenntniß von der gefürchteten Verbindung mit den Gegenständen sich zu befreien, darüber erhalten wir keine hinlängliche Auskunft. Es scheint als hätte auch die Nyaya hierbei ihre Zuflucht zu den Ansichten der Sankya oder der Yoga nehmen müssen, daß eben das äußere Geschehn unserer Seele fremd sei und daher uns nicht kümmern dürfe. So würde sie die Ruhe des Gemüths uns haben versprechen können, sobald wir nur zur rechten Einsicht unseres Wesens gelangt wären. Doch wissen wir dies nicht mit der Ansicht zu vereinen, welche oben erwähnt wurde, daß unsere Seele ein Atom sei; denn nach den Grundsätzen dieser Atomenlehre würde daraus folgen, daß die Seele auch durch äußere Ursachen mit den Objecten oder andern Atomen in eine innige Verbindung gebracht werden könne, und wie diese durch Wissenschaft aufgelöst werde, darüber

---

1) Windischmann a. a. O. S. 1913. Anm.

findet sich keine Andeutung in unsern Ueberlieferungen. Ob die Nyaya = oder Waiseschika = Philosophie auch ein Schauen und eine Vereinigung mit Gott versprach, auch darüber ist uns nichts berichtet worden.

S. 393. Anm. 2. Dem letztern Punkte hat Kennedy widersprochen, wie es scheint, mit Recht. Ib. III. p. 416 sq. Der von Kennedy hierüber angeregte Streit, der aber noch andere Punkte betrifft, ist in den englischen Zeitschriften noch weiter geführt worden. Den spätern Lehren der Vedanta schließt sich Sadananda an, dessen Vedanta=Sara Othm. Frank herausgegeben, übersetzt und kommentirt hat (München 1835); von ihm wird der Glaube an den Lehrer als Mittel der Befreiung empfohlen. S. 4 f.

S. 394. Anm. 1. Den ganzen Inhalt der vier Theile der Veda's haben die Anhänger der Vedanta in vier Sentenzen gebracht, welche Kennedy a. a. O. p. 418 mittheilt. S. auch Fr. Windischmann Sancara sive de theologumenis Vedanticorum (Bonnae 1833) p. 90.

S. 395. Z. 6. Schiebe ein: Fromme Werke sind nur zeitlich und bringen daher auch nur zeitliche Frucht; sie erheben zum Himmel des Indra aber nicht zur ewigen Glückseligkeit [1]).

Ebend. Anm. 2. Es ist natürlich, daß über diesen Punkt keine Einigkeit in der Lehre herscht. Nach Wilson (Asiat. res. XVII. p. 185.) ist es alte Lehre, daß die Yoga nicht erreicht werden könne in dem gegenwärtigen Alter der Welt; aber diese Lehre werde nicht beachtet.

Ebend. Z. 14 ff. Das hier ausgesprochene hat sich auch durch die neuern Mittheilungen über die Vedanta=Philosophie bestätigt. Vergl. besonders Sankara's Commentar über die Brahma=Sutra's bei Windischm. die Phil. im Fortgange der Weltgesch. S. 1847.

1) Windischm. Sanc. p. 98 sq.

S. 398. Anm. 1. Hierauf weist auch die Eintheilung hin, von welcher Sankara ausgeht, nach der Uebersetzung von Windischmann, sloka 1. Forma visibilis est, oculus videns et visibilis; mens vero videns, visibiles ejus affectiones, testis (d. h. Gott) videns est, at non conspicitur. Die Form ist nemlich das Körperliche, wogegen Gott alle Form abgesprochen wird. Ib. sl. 20; cf. sl. 14, wo das Seiende Brahma's von Brahma selbst unterschieden wird. Doch scheint eine intelligible Form Gottes zugelassen zu werden. Windischm. Sanc. p. 124 sq.; Frank Sadananda p. 5; Colebr. l. l. II. p. 26. Es ist in der Eintheilung ausgelassen, daß die sichtbare Form zugleich nicht sehend sei, zum Unterschiede von dem zweiten Gliede. Diese viergliedrige Grundeintheilung erinnert an die früher von uns angeführte Grundeintheilung der Sankhya; sie ist aber bei weitem ungenauer in der Form; denn das dritte Glied unterscheidet sich vom vierten nicht wesentlich und es fehlt dagegen ein anderes Glied, das, was weder sieht, noch gesehen wird.

S. 401. Z. 19. Anm. In der schon angeführten Abhandl. von Kennedy in der transact. of the R. Asiat. soc. III. p. 412 sqq. wird hauptsächlich gegen die Behauptung Colebrooke's gestritten, daß nach der Vedanta Gott nicht allein wirkende, sondern auch materielle Ursache der Welt sei, ja der Verf. geht so weit zu behaupten, daß die indische Philosophie überhaupt den Begriff der Materie nicht kenne und ihre Existenz leugne. S. p. 420 sq. Man sieht aber schon hieraus, daß der Streit um Worte sich dreht. Daß Gott auch materielle Ursache sei, ist freilich nicht so zu verstehn, als wenn er ein Körper wäre; er wird nur als das geistige Wesen gedacht, welches durch seine eigene Kraft und aus seiner eigenen Natur oder Substanz die Welt hervorgehn läßt.

Ebend. Z. 3 v. u. Für ihre Annahme eines solchen Gottes führen die Anhänger der Vedanta weiter keine Beweise an. Daß Gott sei, kann nicht bewiesen werden; es bedarf aber auch keines Beweises; wer nur seinen Namen hört, weiß daß er ist [1]); Niemanden ist er verborgen, weil

1) Windischm. Sanc. p. 127.

ein jeder sein Selbst, seinen Geist bei sich trägt, von diesem weiß, daß er ist, damit aber auch weiß, daß Gott ist; dieser Geist nämlich ist Gott [1]). Aber freilich erkennen viele nicht diese Einheit des Geistes mit Gott und die Erkenntniß seines Seins ist noch nicht die Erkenntniß seines Wesens; daher nimmt die Vedanta auch an, daß nur von den Auserwählten Gott erkannt werde, welchen er sich selbst offenbare [2]), was uns in dieser Lehre nicht wundern kann, weil ja natürlich nur die den Geist zu erkennen vermögen, welchen er sich offenbart in ihnen, so wie in sich selbst.

S. 404. Z. 3. Schalte ein: Denn diese Welt ist nur ein Spiel Gottes (Windischm. Sanc. p. 142.)

Ebend. Z. 5. Anm. Noch abstracter drückt sich hierüber die Vedanta aus, wenn sie nicht einmal ein Sein Gott vor der Schöpfung zuschreibt. Windischm. Sanc. p. 130. Quare quia vox esse plerumque res nomine et forma mutatas significat, respectu absentiae ejus mutationis ante originem mundi ens Brahma quasi non ens fuit. Ib. p. 137. Ens quidem, o bone, hoc in initio fuit, unum sine secundo; nonnulli vero ajunt: non ens quidem hoc initio fuit, unum sine secundo; ex eo non ente ens nascitur.

S. 405. Z. 8. Schalte ein: Das Eine, welches ohne Zweites ist, begehrte, daß es vielfach werde und erzeuge. Da brachte es das Licht hervor, welches wieder begehrte vielfach zu werden, und so entstand das Wasser, daraus aber in derselben Weise die übrigen Elemente und die ganze Welt [3]).

---

1) Ib. p. 94.
2) Ib. p. 114 sq.
3) Windischm. Sanc. p. 138. Die Reihe der Ausflüsse scheint in dieser Stelle nicht genau angegeben zu sein.

S. 409. Z. 17. Schalte ein: Ebenso andere Mittel, welche wir schon von der Yoga empfohlen sahen (Frank Sadananda p. 39 sq.)

S. 410. Z. 3 v. u. Schalte ein: Die Wanderungen des Geistes erscheinen wenigstens der jüngern Vedanta als Folgen des Irthums. Dessen Kraft aber ist eine doppelte, theils zu täuschen, theils zu verbergen. Er täuscht, indem er uns die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen für Wahrheit ansehen läßt; er verbirgt, indem er von Gott uns ablenkt und in ihm die alleinige Wahrheit zu erkennen uns verhindert [1]). Diesen Irthum nun zu überwinden, dazu gehört die Unterscheidung, die Unterscheidung nemlich Gottes und der geschaffenen Welt, des beständigen und des nicht beständigen Wesens. Durch sie erkennen wir, daß Wandel und Wechsel allein in der Welt ist, aber nicht in Gott [2]). Dessen Theil ist unsere Seele, so daß also auch wir über dem Wechsel uns erhaben finden. Dadurch erheben wir uns denn auch über die Begierde des Genusses der Thatenfrüchte hier und dort, welche nur vergänglich sind, gewinnen Selbstbeherschung und Ruhe des Geistes, das Verlangen nach Freiheit tritt herzu und nun erhebt sich der Geist zur Einheit mit Gott, zum Wissen, daß wir mit Brahma eins sind [3]). Dieß ist die wahre Wissenschaft.

---

1) Windischm. Sanc. sl. 13; Frank Sadan. p. 10.

2) Windischm. Sanc. sl. 19; Frank Sadan. p. 3 sq. Sonst kennt die Vedanta noch eine andere Unterscheidung der weltlichen Dinge von einander, welche nur als ein untergeordnetes Mittel angesehn wird und verschwinden muß, sobald die wahre Erkenntniß eingetreten ist. Frank l. l. p. 43; Windischm. l. l. p. 154.

3) Frank l. l. p. 4 sq.

S. 413. Z. 3. Setze zu: Doch, wie schon bemerkt, es scheint, als hätte die Schule der Vedanta diesen Punkt nicht einstimmig angenommen. Sie behauptet wenigstens zum Theil auch einen Zustand des Wachenden, in welchem er frei ist von jedem Irthum, das Blendwerk der Erscheinungen nur sieht, als sähe er es nicht, Gott aber in seiner unvergänglichen Einheit schaut [1]). Nur eine Zeit lang nach dem Eingange in Brahm soll die Wirkung der Täuschung noch fortdauern, zuletzt aber gänzlich verschwinden [2]).

Ebend. Z. 3 v. u. Setze zu: Aber endlich wird doch behauptet, daß der, welcher in Brahm versenkt der Welt abgestorben ist, weder durch Tugend, noch durch Laster wieder in sie zurückkehre, weder besser werde durch jene, noch schlechter werde durch dieses, denn in der Erkenntniß Gottes sind alle Werke vernichtet [3]). (Es geht hieraus hervor, daß auch die hierauf erwähnte Lehre nicht allen Anhängern der Vedanta zugeschrieben werden kann.).

S. 414. Anm. 2. Tholuck (commentatio de vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. P. II. De ortu Cabbalae. 1837) stimmt darin überein, daß die unter uns bekannten kabbalistischen Schriften verhältnißmäßig sehr jung seien; in Europa würden die ersten Spuren der Kabbala erst im 12ten Jahrh. gefunden, in Asien gingen sie bis in das 8te Jahrh. hinauf.

---

1) Frank. Sadan. p. 42; 43; Windischm. Sanc. p. 125 sq.; 173 sq.
2) Ib. p. 158.
3) S. Colebr. l. l. p. 116 sqq.

S. 421. Anm. 1. Die Mosaische Gesetzgebung ist zu allen Völkern gedrungen. De vita Mos. II, 4. p. 137 sq.

S. 493. Z. 5. Anm. Auf eine Spur führt David's des Armeniers Angabe in den Berliner Scholien zum Arist. p. 28 a, daß Jobates, König von Libyen, die Schriften des Pythagoras aufsuchte und dadurch Veranlassung gab, daß viele unter diesem Namen untergeschoben wurden. Da von einem Könige Jobates, welcher hierher paßte, nirgends die Rede ist, finde ich es sehr wahrscheinlich, daß Juba der zweite gemeint sei, König von Mauritanien, der aber auch König von Lybien genannt wird und wegen seiner gelehrten Beschäftigungen bekannt ist. So würde ungefär ein Menschenalter vor dem Philon die pythagorische Lehre sich wieder verbreitet haben. Spuren, welche auf eine frühere Zeit führen, sind zweifelhaft. Vergl. m. Gesch. der pythag. Phil. S. 75.

S. 524. Anm. 1. Mit der hier ausgeschriebenen Stelle vergl. die entsprechende Stelle in der pseudo-aristotelischen Schrift von der Welt c. 6.

S. 525. Anm. 3. Nach Procl. in Tim. II. p. 93 kann Numenios nicht wohl jünger als Attikos gewesen sein.

S. 532. Anm. 1. Nach Procl. in Tim. IV. p. 249 scheint sich übrigens Numenios so ausgedrückt zu haben als wäre der erste und der zweite Gott *δημιουργός*, der dritte aber ihr Werk, das *δημιουργούμενον*. Da er jedoch auch alle drei als dasselbe setzte, kann man wohl nicht erwarten, daß er die Unterschiede unter ihnen sehr genau nahm.

S. 534. Anm. 1. Wir müssen bekennen nicht zu wissen, wie hiermit eine andere Angabe in Uebereinstimmung gebracht werden kann, welche Cousin im journ. des sav. 1835. p. 148 aus einem ungedruckten Commentar zum Phädon des Platon mitgetheilt hat: *ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀποθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος.*

S. 540. Anm. 3. An zwei Stellen des Nemesios, de nat. hom. 2. p. 29, 3. p. 56 sqq., wird ziemlich weitläuftig die Lehre des Ammonios über die Seele und ihre Verbindung mit dem Körper

auseinandergesetzt. Aber außerdem daß einem so späten Berichterstatter, der keine Quelle nachweist, nicht zu trauen ist, scheint auch an beiden Stellen Ammonios nur als Haupt der neu-platonischen Schule angesehn zu werden, auf welchen die Lehren seiner Nachfolger übertragen werden könnten.

S. 541. Anm. 2. Auch wird vom Origines, dem Mitschüler des Plotinos, bezweifelt, ob er bis zum Einen, welches über der Vernunft ist, hinaufgestiegen sei. Procl. theol. Plat. II, 4. p. 90.

S. 548. Anm. 1. Creuzer meint sogar, daß unsere jetzige Recension des Plotinos eine Mischung der porphyrischen und der eustochischen sei. Vergl. annot. in Plot. p. 79 sq.; p. 202. Was er dafür beibringt, scheint mir doch seine Vermuthung nicht hinlänglich sicher zu stellen. Die neue Ausgabe Creuzer's (Oxon. 1835) leistet zwar vortreffliche Hülfe für eine große Zahl von Stellen, welche in der baseler Ausgabe kläglich bestellt waren, doch gesteht auch Creuzer ein, daß in unserem Text viele unheilbare Fehler stecken.

S. 606. Anm. 2. Die *τόλμα* wird auch II, 9, 11 erwähnt. Sie findet sich schon in der Vernunft. VI, 9, 5. *νοῦς ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας.*

S. 631. Z. 6. Anm. Doch wird auch Plotinos mit seinem Schüler Amelios, in ähnlicher Weise wie Porphyrios, vom Jamblichos a. a. O. getadelt.

S. 636. Z. 13. Schalte ein: Porphyrios unterscheidet vier Tugenden oder vier Grade der Tugend, von welcher der niedrigste die politische Tugend ist, die Tugend eines guten Menschen, in welcher er seine Leidenschaften mäßigt (*μετριοπάθεια*); höher ist die reinigende Tugend, welche die Seele des einzelnen Menschen von Leidenschaften völlig befreit und zur Apathie führt; ihr Ziel ist Verähnlichung mit Gott, durch sie werden wir dämonische Menschen oder gute Dämonen. Größeres aber soll der Mensch erreichen, indem er ganz der Seele in Erkenntniß

sich weiht und dadurch zum Gott wird, ja zuletzt nur der Vernunft lebt, die Tugend der Vernunft gewinnt und so der Götter Vater, mit dem Einen eins wird [1]).

S. 639. Anm. 1. Setze zu: dies beweist besonders die Art, wie ihr Verf. die Lehre des Plotinos vertheidigt, daß die Seele leidenlos sei, wärend die meisten spätern Neu-Platoniker vom Jamblichos an diese Lehre bestritten.

S. 649. Z. 3. Schiebe ein: doch entschiedener in seiner Polemik.

Ebend. Z. 5. v. u. Schiebe ein: So wußte er auch von priesterlichen Tugenden zu reden, welche höher wären als die so genannten wesentlichen Tugenden des Menschen, auf das Göttliche in der Seele sich bezögen und mit dem Einen uns verbänden [2]).

S. 663. Anm. 2. Die Gliederung der Begriffe, welche er hier und in Alcib. 16. p. 51 sq. aufstellt, ist folgende: die Güte, die Weisheit und die Schönheit, und dieser in der Folge entsprechend: der Glaube, die Wahrheit (Philosophie) und die Liebe.

S. 672. Z. 14. Für geleugnet l. behauptet.

S. 683. Anm. 3. Was Creuzer ad Procl. instit. theol. 211.

---

1) Sent. 34. Holst.

2) Cousin journ. des sav. 1835. p. 149 aus einem ungedruckten Comm. zum Phädon. *προστίθησιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς περὶ των ἀρετῶν, ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταὶ κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρελθοῦσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιωδέσιν οὔσαις, ἑνιαῖαι δὲ ὑπάρχουσαι.* Das *ἀντιπαρελθοῦσαι* ist räthselhaft; ebenso das *οὐσιωδέσιν*. Das letztere bezieht sich wahrscheinlich auf die Tugenden des *νοῦς*, dem die *οὐσία* zur Seite steht. Es möchte in dieser Eintheilung wohl eine Polemik gegen die zu S. 636 gegebene Eintheilung des Porphyrios liegen, indem Jamblichos nicht zugab, daß wir durch die Tugenden des *νοῦς* mit dem Einen vereinigt würden, sondern hierzu die Hülfe der Theurgie verlangte.

aus dem Commentar des Damaskios zum Parmenides anführt: ὥστε ἀληθινὸς ὁ Πλωτίνου λόγος, ὡς οὐ πᾶσα κάτεισι ἡ ψυχή, müssen wir als Lehre des Damaskios anerkennen. Daher verwirft er auch den Unterschied zwischen dem μεθεκτὸν und dem ἀμέθεκτον, welchen Proklos gemacht hatte. De princ. I. l.

Ebend. Z. 4. v. u. Schiebe ein: Alles will er in die unerkennbare Einheit zurückgenommen wissen.

S. 685. Z. 6. Anm. Es kann bezweifelt werden, ob dies der oben angeführte Isidoros war, welcher bei Suid. s. v. Συριανὸς ein Alexandriner genannt wird, wärend der hier gemeinte ein Gazäer heißt. Vergl. Brucker hist. phil. II. p. 341.

S. 708. Z. 14. Schalte ein: Dies war etwas Nothwendiges, wenn sie nicht den Standpunkt der alten Völker aufgeben sollten; sie mußten von diesem aus an dem Glanze alter Erinnerungen sich weiden.

Bayerische Staats-Bibliothek München

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ritter, Heinrich,

Zusätze und Verbesserungen zu den vier ersten Theilen der Geschichte der Philosophie erster Ausgabe

Hamburg 1838

Ph.u. 425 k-4,a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046747-3